

أشيل مبيمبي

نقد العقل الزنجي

نديم للترجمة

ترجمة:

طواهري ميلود

ACHILLE MBEMBE

CRITIQUE DE LA RAISON NÈGRE





ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

ابـن الـنـديـم لـلـنـشـر والـتـوزيـع
دار الـروافـد الـثـقـافـيـة - نـاشـرون

أشيل مبيمبي

نقد العقل الزنجي

ترجمة
طواهري ميلود





نقد العقل الزنجي

العنوان الأصلي للكتاب

CRITIQUE DE LA RAISON NÈGRE

Achille MBEMBE

نقد العقل الزنجي

ترجمة: طواهري ميلود

الطبعة الأولى، 2018

عدد الصفحات: 248

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-006-5

الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2018

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية

خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 25 41 213+

خلوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+

هاتف: 37 04 74 1 961+

ص. ب.: 113/6058

الحمراء، بيروت-لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

مدخل 9

عالم آيل إلى الزنجية 9

تركيب مدوِّخ 11

مستقبل العرق 17

1: موضوع العرق 23

التخريف وسياج الفكر 24

إعادة معايرة 39

اسم «الزنجي» 45

مظاهر حقيقة وصورة زائفة 56

منطق الزريبة 60

2: بئر الاستيهامات 63

إنسانية مؤجلة 63

تخصيص، استبطان وانقلاب 66

الزنجي من الأبيض والأبيض من الزنجي 70

مفارقات الاسم 76

كولوسوس العالم 82

تقسيم العالم 83

النزعة الوطنية-الكولونيالية 92

استهتار وغرائبية 99

العمى الذاتي 104

حدود الصداقة 109

3: الاختلاف وتقرير المصير 115

ليبرالية وتشاؤمية عرقية 116

إنسان مثل الآخرين؟ 123
العام والخاص 127
تقليد ذاكرة وإبداع 133
تنقل العوالم 137
4: السّر الصغير 147
قصص الطاغية 148
المرآة الغامضة 156
شبقية السلعة 161
الزمن الزنجي 169
أجساد، تماثيل وصور منحوتة 177
5: قداس لراحة العبد 181
التعدد والفائض 182
المِزقة البشرية 186
من العبد إلى العائد 190
الحياة والعمل 197
6: إكلينيكية الذات 207
السيد وعبده 207
صراع الأعراق والاستقلال الذاتي 210
الصعود في الإنسانية 213
الصخب الكبير 221
عنف المستعمَر المحرر 226
سحاب المجد 232
الديمقراطية وشاعرية العرق 235
خاتمـــة 243

إلى سارة وأنيال

ثم جوليون وجان

«لن يتخلص الغرب بسهولة من تلك الرؤوس البشرية، وحصاد الأذان، والمنازل المحروقة، والغزوات القوطية، وذلك الدم المدخن وتلك المدن البائدة على حد السيف»

Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*

مدخل

عالم آيل إلى الزنجية

وددت لو كان تأليف هذا الكتاب على طريقة تماثل نهرا متعدد الروافد في وقت يلتفت فيه التاريخ والأشياء إلينا، حيث لم تعد أوروبا تشكل مركز ثقل العالم. ذلك هو الحدث أو، مهما كان الحال، التجربة الأساسية التي يتميز بها عصرنا. وإذ نحن لا زلنا في البداية في ما يتعلق بقياس كل المتضمنات واستخلاص كل النتائج من كل هذا[1]، في جهة أخرى أن تعرض علينا، هذه الرؤيا في غبطة، أو أن تثير الدهشة، أو أن تغمرنا بالأحرى في سأم، فالأكيد أن هذا التراجع في الترتيب يفتح إمكانيات جديدة -لكنه يحمل في الوقت ذاته مخاطر - بالنسبة للفكر النقدي وذلك ما تريد هذه الباكورة التأليفية البحث فيه.

ليس ثمة حاجة، حتى ندرك بُعد هذه المخاطر وهذه الإمكانيات، للتذكير على الإطلاق بأنّ، في ثنايا تاريخه، كان الفكر الأوروبي ميالا لفهم الهوية ليس بمفاهيم الانتماء المتبادل (الانتماء المشترك) للعالم عينه إلا بمفاهيم علاقة الشبيه بالشبيه، وظهور الكائن وتجليه في كينونته قبل كل شيء أو، فضلا عن

(1) Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe.Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Jean COMAROFF et John L., COMAROFF, *Theory from the South Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, Paradigm Publishers, Londres, 2012, en particulierl'introduction; Arjun APPUDARAI, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*; Verso, Londres, 2013;et-Kuan-Hsing CHEN, *Asia as Method. Toward Deimperialization*, Duke University Press, Durham2010; et Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures,Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, 2011.

ذلك، في مرآته الخاصة[2]. انه لمن الأهمية بمكان مقابل كل ذلك أن نفهم بأنّ الزنجي والعرق، من حيث كونهما نتيجة مباشرة لمنطق التخيل الذاتي والتأمل الذاتي أيضا، يمثلان شيئا واحدا في مخيال المجتمعات الأوروبية[3]. تلك مسميتان ابتدائيتان، ثقيلتان، مربكتان، ومعتوهتان، رمزي الحدة الفجة والكراهية، إن لم يكن ظهورهما في المعرفة والخطاب الحديثين حول «الإنسان» (وبالنتيجة حول «الإنسانوية و«الإنسانية» متزامنان، فإنهما على الأقل متوازيتان؛ إذ شكلتا معا، منذ بداية القرن الثامن عشر، القبو (غير معترف بهما، وغالبا ما تنكر لهما) أو فضلا عن ذلك المركب النووي الذي انطلق منه المشروع المعرفي الحديث -لكن مشروع الحكم أيضا-[4]. وعليه يمثل الزنجي والعرق صورتين توأمتين للهذيان الذي ستنتجه الحداثة (الفصل الأول والثاني).

إذن ما هي الأشياء التي يقوم عليها هذا الهذيان وما هي أبسط تجلياته؟ بداية، لأنّ الزنجي هو ذلك (أو هو ذاك أيضا) الذي نراه عندما لا نرى، ولا نفهم شيئا وخاصة عندما لا نريد أن نفهم شيئا. فحيثما يظهر، يطلق الزنجي ديناميات عاطفية ويثير فيضا لا عقلانيا يـمتحن دوما منظومة العقل ذاته. ثم لأنّه لا يوجد شخص -لا بين من ابتدعوه ولا في أوساط الذين ألبسوا هذا الاسم- يريد أن يكون زنجيا أو يعامل على هذا النحو في الممارسة. رغم كل هذا، كما وضح جيل دولوز Gilles Deleuze حين يقول «في الهذيان، يوجد دوما زنجي أو يهودي أو صيني، أو مغولي كبير، أو آري» إذ يمزج الهذيان الأعراق، من بين

---

(2) حول التعقيد والتوترات الملازمة لهذا الفعل انظر
Srivinas AVARAMUDAN, *EnlightmentOrtientalism. Revisiting the Rise of Novel*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

(3) Voir François BERNIER, «Nouvelle division de la terre, par différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent», *Journal des Sçavans*, 24 avril 1684, p. 133-141; et Sue PEABODY et Tyler STOVALL, *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Duke University Press, Durham, 2003, p. 11-27. Voir également Charles W. MILLS, *The Racial Contact*, Cornell University Press, Ithaca, Ny, 1977.

(4) William Max NELSON, «Making men: Enlightenment ideas of racial engineering», *American Historical Review*, vol. 115, nº2, 2010, p. 1364-1394; James DELBOURGO, «The Newtonian slave body: racial Enlightenment in the Atlantic World», *Atlantic Studies*, vol. 9, nº 2, 2012, p. 108-207; et Nicholas HUDSON, «From nation to race: the origins of racial classification in eighteenth-century thought», *Eighteenth-Century Studies*, vol. 29, nº 3, 1996, p. 247-264.

أشياء أخرى[5]. باختزال الجسد والكائن الحي في مسالة مظهر، بشرة أو لون، وبإعطائهما مكانة خيال قائم على أساس بيولوجي، ستجعل العوالم، الأوروامريكية خاصة، من الزنجي والعرق وجهين للصورة نفسها، صورة جنون مقنن[6]. وعليه كان العرق خلال القرون السابقة، باستعماله كمقولة أصلية، مادية وهوامية، مبعثا لكوارث جمة، وسبب تخريب سيكولوجي لا يصدق وجرائم ومجازر لا تعد ولا تحصى[7].

تركيب مدوّخ

ثلاث لحظات ستميز قصة حياة هذا التركيب المدوخ. تتمثل الأولى في لحظة السلب المنظم الذي حوّل بفضل تجارة الرق الأطلسية (ما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر) رجال ونساء من أصول افريقية إلى بشر-أشياء، بشر-سلع وبشر-نقد[8]، فأصبحوا منذ تلك اللحظة، بعد حبسهم في زنزانة المظاهر، ملكية لآخرين ذوي استعدادات عدوانية حيالهم، ولم يعد لهم اسم ولا لغة خاصة بهم. وعليه صارت حياتهم وعملهم هو عمل وحياة الآخرين الذين أجبروهم على العيش معهم، لكن منعوهم من إقامة علاقات تشارك-بشرية، وهم رغم كل هذا ذوات فاعلة[9]. تقترن اللحظة الثانية في هذه القصة بميلاد الكتابة وتبدأ حوالي نهاية القرن الثامن عشر عندما، من حيث علاماتهم الخاصة، أصبح الزنوج، تلك الكائنات التي استولى عليها الآخرون، بإمكانهم

(5) Gilles DELEUZE, *Deux régimes de fou. Textes et entretiens*, 1975-1995, Minuit, Paris, 2003, p. 25.

(6) Miriam ELIAV-FELDON, Benjamin ISAAC et Joseph ZIEGLER, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge University Press, Cambridge; 2009.

(7) Frantz FANON, Peau noire masques blancs, in Œuvres, La Découverte, [Paris, 2011] 1952, William Bloke MODISANE, *Blame Me on History*, Dutton, New York, 1963.

(8) Walter JOHNSON, *Soul by Soul. Life inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1999; et Ian BAUCOM, *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery, and the Philosophy* of History, Duke University Press, Durham, 2005

(9) حول هذه النقاشات انظر:
Johnson. BLASSINGAME, *The Slave Community, Plantation Life in the Antebellum South*, Oxord University Press, New York, 1972; Eugène D. GENOVESE, *Roll, Jordan, Roll. The World the Slave Made*, Pantheon Books, New York, 1974.

مفصلة كلام خاص بهم مع المطالبة بمكانة تجعل منهم ذوات كاملة في العالم الحي[10]. إنها فترة تخللتها ثورات رق لا تعد ولا تحصى، واستقلال هايتي في العام 1804، والكفاح من اجل ألقضاء على تجارة الرق، وتصفية الاستعمار في أفريقيا والنضالات المطالبة بالحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية، فترة ستكتمل بتفكيك نظام الميز العنصري خلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين. أما اللحظة الثالثة (بداية القرن الواحد والعشرين) فهي لحظة عولمة الأسواق وخصخصة العالم المنضوية تحت الليبرالية الجديدة، والتعقيد المتزايد للاقتصاد المالي والمركب العسكري ما بعد الامبريالي والتكنولوجيات الالكترونية والرقمية.

تدل عبارة الليبرالية الجديدة على مرحلة من تاريخ البشرية تهيمن عليها صناعات السليسيوم والتكنولوجيات الرقمية. وبذلك تكون الليبرالية الجديدة عصر حيث الزمن القصير آيل للتحول إلى قوة تولّد الشكل-نقد. إذ بعدما بلغ رأس المال نقطة فراره القصوى، انطلقت حركة تصعيد قوامها نظرة تعتبر «كل الأحداث وكل وضعيات عالم الحياة يمكن أن تكتسي قيمة في السوق»[11]. كما تتميز هذه الحركة بإنتاج اللامبالاة، وترميز مسعور للحياة الاجتماعية في معايير، ومقولات وأرقام، عبر مختلف عمليات التجريد التي تدعي عقلنة العالم على أساس منطقيات المؤسسة[12]. أصبح رأس المال، المالي على وجه الخصوص،

---

(10) Dorothy PORTIER, *Early Negro Writting, 1760-1837*, Black Classic Press, Baltimore, 1995. Et surtout John ERNEST, *Liberation Historiography. African american Writtersand the Challenge of History1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapell Hill, 2004 et stephen G. Hall, *A Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapell Hil, 2009.

بخصوص جزر الأنتيل، على وجه الخصوص، انظر:
Patrick CHAMOISEAU et Raphael CONFIANT, Lettres *créoles, tracéses antillaises et continentales, 1635-1975*, Hatier, Paris, 1991. Pour le reste, voir S.E.K MQHAYI, *Abantu Besiwe, Historical and Biographical Writings, 1902-1944*, Wits University Press, Johannesburg, 2009; et Alain RICARD, *Naissance du roman africain: Félix Couchourou (1900-1968)*, Présence africaine, Paris, 1987.

(11) Joseph VOGI, *Le spectre du capital, Diaphanes*, Paris, 2013, p. 152.

(12) Voir Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012.

المطارد من لدن نسخة شريرة، يُعرف على انه لا يعرف حدا، ليس من حيث غاياته وحسب بل أيضا من حيث وسائله[13]. لم يعد يكتفي بإملاء نظامه الزمني الخاص؛ فبعدما استأثر لحسابه بـ«صناعة علاقات البنوة جميعها»، صار يبحث اليوم على مضاعفة ذاته «بذاته» في سلسلة غير متناهية من الديون لا تقبل التسديد هيكلياً[14].

لم يعد يوجد عمال على هذا النحو إنما الموجود هم عمال رحل. فبعدما كانت مصيبة الذات بالأمس تتمثل في استغلال رأس المال لها، أصبحت المأساة بالنسبة لعدد غفير منهم تتمثل في عدم قدرتهم ولوج دائرة الاستغلال بتاتا، وهم بذلك عرضة للاستبعاد في «إنسانية غير ضرورية»، « مهملة» لا يحتاج إليها رأس المال في نشاطه. بالنتيجة، ظهر شكل غير معهود من الحياة السيكولوجية تستند إلى ذاكرة اصطناعية ورقمية ونماذج معرفية من مجال علوم الأعصاب وعلم الاقتصاد-العصبي. من ثم لم تعد تشكل الآليات النفسانية والآليات التكنولوجية إلا حزمة واحدة لا غير، واستتب تخيل فاعل بشري جديد، «مقاول ينجز ذاته»، تشكيلي، مجبر على إعادة إعداد ذاته باستمرار وفقا للعوارض المصطنعة التي تظهر في فترة معينة[15].

يعتقد هذا الإنسان الجديد، الفاعل في السوق والدَين، أنه نتاج خالص لصدفة طبيعية. فهذا النوع من «الشكل المجرد الجاهز»، على حد تعبير هيجل Hegel، القادر على اكتساء كل المحتويات، النمطي في حضارة الصورة والعلاقات الجديدة التي تقيمها بين الوقائع والروايات[16]، هو حيوان من بين حيوانات أخرى لعله لا يملك جوهرا خاصا يحميه أو يحافظ عليه. ذلك لأنه

(13) Voir Joseph VOGI, *op. cit.*, p. 166 et suiv.

(14) *Ibid.*, p. 183 et p. 170.

(15) انظر:
Roland GORI et Marie-José DEL VOLGO, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.

(16) من هذا المنظور، انظر:
Francesco MASCI, *L'Ordre règne à Berlin*, èditions Allia, Paris, 2013.

ربما ليس ثمة، بديهيا، حدود في تغيير بنيته البيولوجية والوراثية[17] فهو يتميز من أوجه عدة عن الذات المأساوية والمستلبة التي ظهرت مع عهد التصنيع. انه فرد محبوس في هواه، وهو من اجل المتعة والتمتع يكاد يخضع كلية لكفاءته في إعادة بناء حياته الحميمية في علنية وتقديمها في السوق باعتبارها سلعة يمكن تبادلها. ذات عصبية-اقتصادية غارق في همه المزدوج، والحصري، المرتبط بطبعه الحيواني (إعادة الإنتاج البيولوجي لحياته) وشيئته (التمتع بخيرات هذا العالم)، يبحث هذا الإنسان-الشيء، الإنسان-رمز، والإنسان-تدفق قبل كل شيء على ضبط سيرته وفقا لمعايير السوق، غير متردد على الإطلاق أمام التوظيف الذاتي وتوظيف غيره بغية الحصول على نصيب أوفر من المتعة. وإذ هو مجبر على التعلم مدى الحياة، والتحلي بالمرونة في ظل سيادة المدى القصير، ينبغي له التماشي مع ظرفه كذات قابلة للذوبان والاستهلاك بغية الاستجابة للأمر الموجه له - أن يصبح شخصا آخرا.

وأكثر مما ذكرنا، تمثل الليبرالية الجديدة عصرا حيث بقيت الرأسمالية والإحيائية تتجهان للاتحاد في شيء واحد لفترة طويلة بعدما بقيتا بعيدتين عن بعضهما البعض، ذلك أنّ في دورة الرأسمالية المتنقلة منذ ذلك العهد من صورة إلى صورة، أصبحت الصورة عامل تسارع طاقات النزوات. بالنتيجة ظهرت من الانصهار المحتمل للرأسمالية والإحيائية animisme جملة معينة من النتائج الحاسمة لفهمنا المستقبلي للعرق والعنصرية. بداية أصبحت المخاطر النسقية التي تعرض لها العبيد الزنوج وحدهم في عهد الرأسمالية الأولى، إن لم تكن المعيار، فهي تشكل على الأقل نصيب كل الإنسانيات المتدنية. ثم أنّ تعميم الظرف الزنجي عادة ما ارتبط بظهور ممارسات إمبراطورية غير معهودة، ممارسات تقتبس من المنطقيات العبودية القائمة على الأسر والنهب كما تقتبس من المنطقيات الكولونيالية القائمة على الاحتلال واستخراج المواد الأولية، لا

---

(17) Voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL, La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale, La Découverte, Paris, 2009. Voir également Roland GORI, «Les dispositifs de réification de l'humain (entretien avec Philippe Schepens)», *Semen. Revue de semio-linguistique des textes et discours*, nº30, 2011, p. 57-70.

بل والحروب الأهلية أو غزوات العصور السابقة[18]. تسعى حروب الاحتلال والحروب المضادة للثورات إلى ملاحقة العدو والقضاء عليه، ليس هذا وحسب بل تريد أيضا تجزئة الزمن وتفتيت المجال. لذا أصبح جزء من العمل يكمن في تحويل الواقع إلى خيال والخيال إلى واقع، والغزو العسكري عبر الأجواء، وتدمير البنيات التحتية، والضرب والجروح كل ذلك تصطحبه تعبئة كلية عبر الصور[19] التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من منظومات عنف يراد منه أن يكون خالصا.

من جهة أخرى، عادة ما ارتبط الأسر، والنهب، واستخراج المعادن، والحروب الغير متكافئة بإعادة بلقنة العالم وتكثيف ممارسات التقسيم إلى مناطق- التي ينبغي أن نفهم من ورائها وجود تواطؤ غير معهود بين الاقتصادي والبيولوجي. يترجم هذا التواطؤ بمفاهيم ملموسة، بعسكرة الحدود، وتجزئة الأقاليم، وخلق داخل دول قائمة مجالات مستقلة بقدر ما، خارجة أحيانا عن كل شكل من السيادة الوطنية ولكنها تعمل في ظل القانون غير الرسمي تفرضه سلطات مجتزأة متعددة، وسلطات مسلحة خاصة، أو خاضعة لوصاية كيانات دولية تتذرع أو لدواع إنسانية أو خاضعة ببساطة لجيوش أجنبية[20]. عادة ما ترتبط ممارسات التقسيم إلى مناطق بنسج شبكة قمع عابرة للأوطان، وتطويق السكان، واستئجار المرتزقة للزج بهم في مقاتلة جماعات الثوار المحلية

---

(18) Lire François VERGAS, *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Albin Michel, Paris, 2011.

(19) انظر أعمال

Voir les travaux de Stephen GRAHAM, *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londres, 2010; Derek GREGORY, «From a view to a kill. Drones and late modern war», *Theory, Culture & Society*, vol. 28, nº 7-8, 2011, p. 188-215; Ben ANDERSON, «Facing the future enemy. US counterinsurgency doctrine and the preinsurgent», *in ibid.*, p. 216-240; et Eyal WEIZMAN, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2011.

(20) Alain BADIOU, «La Grèce, les nouvelles pratiques impériales et la réinvention de la politique», *Lignes*, octobre 2012, p. 39-47. Voir également Achille MBEMBE, «Necro-politics», *Public Culture*, vol. 15, nº 1, 2003; Naomi KLEIN, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arles, 2008 [2007]; Adi OPHIR, Michal GIVONI, Sari HANAFI (dir.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occuped Palestinian Territories*, Zone Books, New York, 2009; et Eyal WEIZMAN, *op.cit.*

وتشكيل «كومندوس الصيد»، كما ترتبط هذه الممارسة باستعمال المنظم للأسر الجماعي، والتعذيب، والإعدامات خارج دائرة القضاء[21]. بفضل ممارسات التقسيم إلى مناطق، تصنع «امبريالية الفوضى» الكوارث وتضاعف في كل مكان تقريبا الظروف الاستثنائية بإثارة الفوضى.

بواسطة عقود إعادة التعمير وبداعي محاربة انعدام الأمن والفوضى، تبسط الشركات الأجنبية والقوى الكبرى والطبقات المهيمنة المحلية يدها على خيرات البلدان المطوعة. عبر تحويلات كثيفة للثروات المالية باتجاه المصالح الخاصة، واغتصاب جزء متزايد من الثروات التي انتزعت من رأس المال بفضل الكفاح، وتسديد لا ينتهي لمديونية، طال عنف رأس المال حتى أوروبا نفسها حيث ظهرت طبقة جديدة من الرجال والنساء المثقلين بالديون وذلك بشكل هيكلي[22].

وأكثر ما يميز الانصهار المحتمل بين الرأسمالية والإحيائية، هي تلك الإمكانية المتميزة بقدرتها على تحويل الكائنات البشرية إلى أشياء متحركة، إلى معطيات رقمية ورموز. إذ لأول مرة في التاريخ البشري، لم يعد يحيل اسم الزنجي إلى ذلك الظرف الذي فرض على أناس من أصول افريقية إبان الرأسمالية الأولى (النهب من شتى النظم، واستلاب كل قدرة على تقرير المصير بشكل عام، والمستقبل والزمن، الحاضنتان لما هو ممكن، بشكل خاص). إن القابلية الجديدة للاستهلاك، وقابلية الذوبان، ومأسستها كمعيار وجود جديد، وتعميمه على نطاق المعمورة هو ما نسميه **الصيرورة الزنجية للعالم**.

(21) David H. UCRO, *The New Counterinsurgency Era. Transforming the US Military for Modern Wars*, Georgetown University Press, Washington, DC, 2009; Jeremy SCAHILI, *Black water. The Rise of The World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Book, New York, 2007; John A.NAGI, *Learning to Eat Soup With a Knife. Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago, 2009; Grégoire CHAMAYOU, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.

(22) Maurizio LAZZARO, *La fabrique de l'homme endetté*, Amsterdam, Paris, 2011.

مستقبل العرق

كان الزنجي والعرق صورتين مركزيتين (وإن أُنكر ذلك) في الخطاب الأوروأمريكي حول «الإنسان»، لكن هل هذا يتيح لنا الاعتقاد بأنّ تراجع أوروبا وتقهقرها إلى مصاف مقاطعة بسيطة في العالم سيؤشر على تبدد العنصرية؟ أو هل ينبغي أن نفهم بالأحرى أن الإنسانية ستعيد تشكلها في الفجوات الخلالية نفسها التي يتضمنها كلام جديد - غارق في الرمال، جزيئي ومتشظي- حول «النوع»؟ بطرح السؤال بهذه المفاهيم، لا ننس أنّ لا الزنجي ولا العرق جُمِّدا في يوم ما (الفصل 1)، بل شكلا جزءا في تسلسل أشياء هي ذاتها غير متناهية. في جهة أخرى كانت دلالتهما الأساسية دوما دلالة وجودية. لطالما أسال اسم الزنجي على وجه التخصيص، طاقة استثنائية، حاملاً تارة للغرائز الدنيا والقوى الفوضوية وتارة لإشارة ضوئية عن إمكانية خلاص العالم والحياة في يوم عيد التجلي (الفصلان 2 و5). لأنّه زيادة على الإشارة إلى واقع خليط ومتعدد، مجتزأة -شظايا من شظايا جديدة دائما-، وقّع هذا الاسم على سلسلة تجارب محزنة، واقع حياة فارغة؛ وسواس بالنسبة للملايين من الأشخاص الذين وقعوا في شباك الهيمنة العنصرية، لرؤيتهم أجسادهم وعقولهم تشتغل من خارجها ولتحويلهم إلى متفرجين على شيء ما كان ولم يكن وجودهم الخاص[23] (الفصلان 3 و4).

ليس هذا كل ما في الأمر. فالاسم زنجي هو نتاج مكنة اجتماعية وتقنية ملازمة للرأسمالية منذ انبثاقها وتعميمها، اخترع للدلالة على الإقصاء، على الخبل والتحقير، لا بل على حد يجب تجنبه دائما وبغيض. إنّ الزنجي الممقوت والمهان إلى أقصى حد ممكن هو في نظام الحداثة الوحيد، من بين كل البشر، الذي صنع من لحمه شيئا ومن روحه سلعة - السرداب الحي لرأسمال -. لكنه - هي هكذا ازدواجيته - أصبح في انقلاب مدهش رمزا لرغبة واعية في الحياة، وقوة متفجرة، عائمة وتشكيلية، منشغل بعمل الإبداع وقادر

---

(23) Didier ANZIEU, *Le Moi-Peau*, Dunod, Paris, 1995, p. 31.

على العيش في أزمنة وتواريخ عديدة في نفس الوقت. تضاعفت قدرته على الافتتان، لا بل على الهلوسة، عشرات المرات. لم يتوان البعض على الإطلاق أن يروا في الزنجي طَمْي الأرض، شريان الحياة الذي من خلاله سيجد الحلم بإنسانية متصالحة مع الطبيعة، لا بل ومع كلية الوجود، وجها جديدا، وصوتا وحركة[24].

يظهر الأفول الأوروبي في حين لم يصل العالم الأوروأمريكي بعد إلى معرفة ذلك الشيء الذي كان يود معرفته (أو كان يريد معرفته) عن الزنجي. أصبح يسود في العديد من البلدان «تمييز عنصري دون وجود أعراق»[25]. لذا حتى تكون ممارسة التمييز اصطلاحا غير قابلة للتفكير فيها، تجنّد «الثقافة» و«الدين» في مكان وموقع «البيولوجيا». ففي الوقت الذي تدعي فيه النزعة الكونية الجمهورية أنها لا تولي اعتبارا للعرق، يُحبس غير البيض في أصولهم المفترضة ولا تنقطع هذه النزعة عن مضاعفة مقولات عرقية يدك جلها يوميا الإسلاموفوبيا. لكن من منا يشك في أنه حان الوقت للبدء من الذات الخاصة أخيرا، بينما أوروبا ضالة ينتابها انزعاج عدم معرفة إلى أين وصلت في العالم ومعه، واعتماد شيء جديد تماما كقاعدة وتأسيس؟ فهل من اجل ذلك ينبغي حينئذ نسيان الزنجي أو بالعكس أن يحتفظ له بقوة المزوَر، بطابعه المضيء السائل والمتبلور -تلك الذات المنزلقة الغريبة، المتسلسلة sériel، والتشكيلية، المقنعة باستمرار، تخيم ثابتة على جانبي المرآة، على طول حد تحاذيه بلا انقطاع؟ من جهة أخرى، اذا كان على الزنجي في وسط هذه الزوبعة، - أن يستمر وجوده بعد ذهاب من اخترعوه وإذا كانت البشرية كلها بفعل أحد هذه الانقلابات التي يعرف التاريخ أسرارها، صائرة إلى الزنجية، ذلك يجعلنا نتساءل بالقول: ما هي مخاطر مثل هذه **الصيرورة الزنجية للعالم** التي قد يحملها بالنظر إلى وعد الحرية والمساواة الكونية التي سيكون اسم الزنجي إشارة جلية له على امتداد الحقبة الحديثة؟ (فصل 6).

---

(24) انظر على وجه الخصوص شعر إيمي سيزير .Aimé Césaire وفي في موضوع الطمي انظر: Edouard GLISSANT et Patrick CHAMOISEAU, *L'intraitable Beauté du monde*, Galaade, Paris, 2008.

(25) Éric FASSIN, *Démocratie précaire*, La Découverte, Paris, 2012; et Eric FASSIN (dir.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, La Découverte, Paris, 2010.

في جهة أخرى، بقي من الإصرار الكولونيالي على التفريق والتصنيف والترتيب والمفاضلة شيء ما، جروح بل وآفات، ليس هذا وحسب بل الأسوء من ذلك انه احدث صدعا لا زال باقيا. من هنا نتساءل إن كان من المؤكد اليوم أننا نستطيع إقامة علاقات مع الزنجي، علاقة غير تلك التي تربط بين السيد وخادمه؟ أهو ليس يقتنع بأن قرين يسكنه، كيان أجنبي يحول بينه وبين معرفة ذاته؟ ألا يعيش عالمه على انه عالم الضياع والانشقاق، أو لا يقيم مع حلم الرجوع إلى هوية مع الذات الخاصة المعبر عنها بصياغة الجوهرية الخالصة وبالتالي غالبا ما تكون صيغة المختلف؟ في أي وقت يتحول مشروع الانتفاضة الجذرية والاستقلالية باسم الاختلاف إلى إقلاب مقلد بسيط لكل ما بذل من وقت في تغطيته باللعنات؟

تلك هي جملة من الأسئلة التي يطرحها هذا الكتاب الذي لأنّه ليس بتاريخ أفكار ولا تمرين في السوسيولوجيا التاريخية، يستعمل التاريخ لاقتراح أسلوب تفكير نقدي حول عالم زمننا. استنادا إلى طريقة تثير أحداث ماضية، نصف-شمسية ونصف-قمرية، كان يراودنا سؤال واحد - كيف ننظر إلى الاختلاف والحياة، إلى الشبيه والمختلف، إلى الفائض والمشترك؟ تساؤل تلخصه التجربة الزنجية جيدا، هي التي تعرف جيدا احتلال مكان حد لا يدرك في الوعي المعاصر، نوع من المرآة المتحركة، لكن هذا يقتضي التساؤل لماذا لا تتوقف هذه المرآة المتحركة عن الدوران حول ذاتها؛ فما الذي يعجزها عن الوصول؟ وما الذي يفسر هذه الإثارة غير المتناهية لانشقاقات بعضها دائما أعقم من البعض الآخر؟

جوهانسبوغ، 2 أغسطس 2013

كتبت هذه الباكورة التأليفية خلال مقامي الطويل في معهد Witwatersrand للأبحاث الاجتماعية والاقتصادية (WISER) في جامعة Witwatersrand (جوهانسبرغ، أفريقيا الجنوبية). وهي أيضا جزء من حلقة تفكير افتتحت بكاتب *De la postcolonie* (2000) وتواصلت بصدور كتاب *Sortir de la grande nuit* (2010) والتي ستختم بعمل جاري حول الأفروبوليتانية afropolitanisme[1].

خلال هذه الحلقة، قد نكون مرغمين على الوقوف في عوالم عدة في نفس الوقت، ليس في عمل تقطيع أوصال لا فائدة منه، ولكن في مراوحة يحتمل أنها تتيح لنا مفصلة، انطلاقا من أفريقيا، فكر حول الانتقال والعبور. على هذا الطريق، لم يكن مجديا السعي إلى إعطاء طابع محلي «provincialiser» لتقاليد الفكر الأوروبية، وهي مع ذلك ليست غريبة علينا قط. عندما يتعلق الأمر بقول العالم في لغة الجميع توجد بالعكس موازين قوى داخل هذه التقاليد، لذا سيكون جزء من عملنا يتمثل في التأثير على هذه الخلافات الداخلية والمطالبة بتحويل مركزها، ليس من اجل زيادة الفارق بين إفريقيا والعالم، ولكن حتى تنبثق المتطلبات الجديدة لكونية ممكنة في وضوح نسبي.

طوال مقامي في معهد Witwatersrand للأبحاث الاجتماعية والاقتصادية (WISER) استفدت من دعم زملائي ديبورا بوزل Deborah Posel وسارة نوتال

(1) هي فكرة عن الكيفية التي يصنع بها الأفارقة وأحفادهم من الشتات «طائفة» والتواصل مع العالم. نشأت هذه الفكرة في واجهة بين القطبين المذكورين. تريد هذه النزعة إظهار تعلقها بأفريقيا ولكن دون أن تختزل فيها، منفتحة بذلك على سياسة هوياتية جديدة في عصر العولمة، مؤكدة على السيولة ونمطية الانتماءات. (المترجم).

وجون هايسلوب, John Hyslop وأشلي نيسار ,Ashlee Neeser Sarah Nuttall,
وباميلا غوبتا Pamila Gupta وحديثا كاتي بورنز Cathy Burns وكايت بريكنريدج
Keith Breckenridge. كما أن الصفحات التي ستلي مدينة بالكثير إلى صداقة دافيد
تيبو جولدبارغ David Théo Goldberg وأرجون أبودراي Arjun Appadurai وأكبار
عباس Ackbar Abbasو فرانسواز فيرجيس Françoise Vergès وباسكال بلانشار
Pascal Blanchard ولوران ديبوا Laurent Duboisو إيان بوكوم Ian Baucom
وإريك فاسان Eric Fassin وشارلي بيوت Charlie Piotو جان بيار كريتيان -Jean
Pierre Chrétien، وسرينيفاس أرفامودان .Srinivas Aravamudan كما كان بول
جيلروا Paul Gilroy، وجان كوماروف Jean Comaroff، وجون كوماروف John
Comaroff والراحلة كارول بريكنبريدج Carol Breckenridge مصادر الهام كبيرة.
بالمناسبة لا يسعني إلا إسداء الشكر أيضا إلى زملائي كيلي جيلاسبي Kelly
Gillespie، وجوليا هورنبيرغر Julia Hornberger، وليغ آن نايدو Leigh-Ann
Naidoo، وزان ماري Zen Marie من مختبر Johannesburg Workshop (JWTC)
in Theory and Criticism في جامعة فيتفارستاند .Witwatersrand

كان الناشر الذي اعتدت التعامل معه، فرانسوى جاز François Gèze
وفريقه (باسكال إتيس Pascale Iltis وطوماس دالطومب Thomas Deltombe بوجه
خاص) كالمعتاد سندا قويا.

كما لا يفوتني أن اشكر مجلات *Le Débat, Politique Africaine, Cahiers*
d'études africaines, Research in African Literatures, Africulture و*Le Monde*
diplomatique على استقبلها للنصوص الاستكشافية التي اعتمدتها في كتابة هذه
الباكورة التأليفية

ولأسباب لا جدوى من إعادة تناولها هنا فإنني اهدي هذا الكتاب إلى
سارة Sarah وليبا Léa وأنيال Aniel ثم إلى جوليون Jolyon وجان Jean.

1

موضوع العرق

سيتعلق الأمر إذن في الصفحات التي تلي بالعقل الزنجي. نود بهذا المفهوم الغامض وألجدالي أن نشير إلى أشياء عديدة في نفس الوقت: صور معرفية، ونموذج استخراج ونهب؛ ونموذج نظري للاستعباد وصيغ تجاوزه؛ وفي الأخير مركب سيكوحُلمي. والحقيقة أنّ هذا الشكل من القفص الكبير، هو شبكة تكرارات مركبة وشكوك ولبس، يقوم على العرق.

لا يسعنا في موضوع العرق (أو العنصرية) إلا الحديث بكلام ناقص حتما ورمادي لا بل غير ملائم، لذا يكفي القول في هذه اللحظة انه شكل من التمثل الابتدائي[1]. لجهله الكامل بالتمييز بين الخارج والداخل، بين الأغلفة ومحتوياتها، يحيل العرق قبل كل شيء إلى ظواهر السطح. مردود إلى العمق، يشكل العرق مركبا منحرفا مبعثا لمخاوف وآلام مبرحة واضطرابات الفكر والرعب، ليس هذا وحسب بل، وبوجه خاص، إلى معاناة لا نهاية لها، وكوارث محتملة. وهو في بعده الغريب الاستيهامي عبارة عن صورة عصاب هلعي، هاجسي وأحيانا هستيري. وهو في الحاصل ما يُطمئن، مع الكره واستعمال الفزع وممارسة قتل الغير، اعني بتشكيل الآخر ليس على انه ذلك الشبيه للذات ولكن على اعتباره شيئا مهدِدا بامتياز ينبغي الاحتماء والتخلص منه، أو ينبغي ببساطة تحطيمه في غياب ما يضمن التحكم فيه كلية[2]. لكن

(1) في علم النفس، يشير هذا النعت إلى علاج أولي يستعمل في معالجة صدمة وذلك بجر المريض ليعيش عبر ذكرياته تلك التجربة التي كانت مصدر الصدمة (المترجم)

(2) James BALDWIN, *Nobody Knows My Name*, First Vintage International, New York, 1993 [1961].

العرق على هذا النحو كما بيّن فرانز فانون Frantz Fanon، هو أيضا الاسم الذي ينبغي أن يعبّر عن الاستياء المرير، والرغبة الجامحة في الانتقام، لا بل عن كَلَب أولائك الذين غالبا ما كانوا، لاضطرارهم إلى الخضوع، ملزمين على تحمل قدر كبير من الشتائم وكل أنواع الاغتصاب، والإهانة، والجراح التي لا تعد ولا تحصى[3]. وعليه سنتساءل في هذا الكتاب عن طبيعة هذا الغيظ مع عرض كل مكونات العرق، عمقه الحقيقي والخيالي على حد سواء، وكذا العلاقات التي يعبِّر بها عن ذاته، وما يصنع في الحركة المتمثلة، كما كان الحال تاريخيا مع أناس من أصول افريقية، في جعل الشخص البشري قابل للذوبان في الشيء في أو في السلعة[4].

التخريف وسياج الفكر

قد يثير اللجوء إلى مفهوم العرق، على الأقل كما أتينا على رسم خطوطه العريضة، الدهشة، مع أنّ العرق لا وجود له كظاهرة طبيعية أو فيزيقية أو أنثروبولوجية أو وراثية[5]. فهو ليس مجرد رواية نافعة، بناء إستهامي أو إسقاط أيديولوجي تكمن وظيفته في تحويل الانتباه عن نزاعات لولا ذلك لاعتبرت حقيقية أكثر - صراع الطبقات أو صراع الجنسين مثلا- ففي الكثير من الحالات

---

(3) Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.*, p. 159; voir également Richard WRIGHT, Native Son Harper & Brothers, New york, 1940.

(4) Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade*, 1730-1830, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.

(5) يقترح كل من Karen E.Fields وBarbara J. Fields تميزات مفيدة بين «العرق» (فكرة مفادها أن الطبيعة تكون قد أنجبت إنسانيات متباينة يمكن التعرف عليها بملامح ملازمة ومميزات خصوصية تكرس اختلافاتها مع ترتيبها على سلم التفاوت)، «العرقية»/ العنصرية (مجموع الممارسات الاجتماعية القانونية السياسية المؤسساتية وغيرها القائمة على رفض افتراض المساواة بين الأشخاص البشر) وما تسميه «*racecraft*» (سجل المناورات الهادفة إلى وضع الكائنات البشرية المميزة على هذا النحو في شبكات إجرائية).
Karen E. FIELDS et Barbara J. FIELDS, *Racecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Verso, New York, 2012
(انظر بالخصوص المقدمة والخاتمة)، اقرأ في جهة أخرى
W.J.T. MITCHELL, *Seeing Through Race*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.

يكون العرق صورة مستقلة للواقع الذي يفسر قوته وكثافته بطبعه المتحرك للغاية، الغير مستقر والنزوي. وفوق ذلك، ليس ببعيد كان نظام العالم قائما على ثنائية افتتاحية كانت تجذ جزءا لما يسوغها في الأسطورة القديمة التي تؤمن بالسمو العرقي[6]. في حاجتها الجشعة للأساطير الموجهة لتأسيس قوّته، كانت نصف الكرة الأرضية الغربية تعتبر نفسها مركز العالم، بلاد ميلاد العقل، والحياة الكونية وحقيقة البشرية. كانت تعتبر نفسها الجهة الأكثر «تحضرا» في العالم، إذ الغرب هو من اخترع وحده «قانون الأمم» «droit des gens»[7]، وتوصل لوحده إلى تأسيس مجتمع مدني للأمم يفهم على انه مجال عام لتبادلية الحق، كما كان وحده منبع فكرة وجود كائن بشري يتمتع بحقوق مدنية وسياسية تتيح له تطوير قواه الخاصة والجمعية كشخص، وكمواطن ينتمي للنوع البشري، وهو على هذا النحو معني بكل ما هو بشري. قنن الغرب وحده تشكيلة من الأعراف تتقبلها مختلف الشعوب وتشتمل على الطقوس الدبلوماسية، وقوانين

---

(6) انظر في هذا الصدد
Josiah C. NOTT, *Types of Mankind*, Trubner & Co, Londres, 1854; puis les trois volumes de James BRYCE, *The American Commonwealth*, Macmillan, New York, 1888; puis, du même auteur, *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Clarendon Press, Londres, 1902, et *Impressions of South Africa*, Macmillan, Londres, 1893; LOWE KONG MENG, Cheok Hong CHEON et Louis Ah MOUT (dir.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, F. F. Bailliere, Melbourne, 1879.

(7) واجه القانون الروماني، قانون الدولة السيدة ذات العقلية الممتازة، مشكلة تضاربه مع القوانين السائدة أو الأعراف في الأراضي التي أخضعتها روما عسكريا أو سياسيا لسلطاتها، خاصة وأن عددا كبيرا من هذه الدول التي غدت تخضع لروما أقدم منها. استطاعت روما أن تتغلب على هذه المشكلة بتعيين في بادئ الأمر، مختص بشؤون الأجانب Praetor Peregrinus القاطنين في روما، ثم في الأقاليم الخارجية، وكان من حقه أن يوفق بين القانون الروماني والقانون المحلي. ولقد نشأ من القرارات التي يصدرها البريتورون، وحكام الولايات، على مر الزمن قانون الأمم الذي كان يطبق على الإمبراطورية برمتها . لم يكن "قانون الأمم" في العهد القديم قانوناً دولياً، كما نفهم من هذا اللفظ في هذه الأيام. إنما كان من قبيل مراعاة بعض العادات العامة والتقيد بها في السلم والحرب- كالحماية المتبادلة للتجار والدبلوماسيين الدوليين، ووقف القتال لدفن الموتى، والامتناع عن استخدام السهام المسمومة، وما إلى هذا. وكان فقهاء القانون الروماني يصفون **قانون الأمم هذا** ius gentiumبأنه قانون عام يشمل جميع الأمم، لكنه في واقع الأمر كان يمثل جملة من القوانين المحلية كيفت بحيث تتفق مع السيادة الرومانية، وكان الغرض منها أن تُحكم شعوب الأمصار التابعة للدولة الرومانية من غير أن يعطى لأهلها حق المواطنة الرومانية وغيرها من الحقوق المنصوص عليها في القانون المدني. (المترجم)

الحرب، وحقوق الغزو، والأخلاق العمومية، والأدب وتقنيات التجارة، والدين والحكم.

شكل الباقي - لو كان صورة لكان صورة للمختلف، للاختلاف والسلطان السلبي الخاص - تجلياً للوجود الموضوعاني objectal بامتياز، حيث صورت أفريقيا بشكل عام والزنجي بشكل خاص كرموز مكتملة لهذه الحياة البدائية والمحدودة؛ صورة مبالغة لكل صورة وبالتالي غير قابلة للتصوير أصلا، إذ كان الزنجي بشكل خاص يمثل بشكل كامل هذا الكائن- مغاير صقله الفراغ بقوة وأفضت سلبيته إلى ولوج كل أوقات وجوده -موت النهار، التدمير والخطر، ليل العالم الذي لا يوصف[8]. كان هيجل Hegel يقول عن مثل هذه الصور بأنها تماثيل بدون كلام ولا وعي بالذات، كائنات بشرية غير قادرة على التخلص نهائيا من الصورة الحيوانية التي ألصقت بها. في الواقع كان من طبيعتها أنها تحوي شيئا كان ميتا من قبل.

كانت تدل مثل هذه الصور على «شعوب معزولة وغير ألوفة تتقاتل من شدة حقدها حتى الموت»، تقطع وتدمر بعضها بعضا كما تفعل الحيوانات - نوع من الإنسانية المترنحة تخلط بين صيرورة-بشرية وصيرورة-حيوانية، لها عن ذاتها وعي هو في النهاية «مجرد من الكونية»[9]. في المقابل كانت صور أخرى ألطف تقول بأنّ مثل هذه الكيانات لم تكن مجردة تماما من الإنسانية. في حالة سبات، لم تدخل هذه الإنسانية بعد في تلك المغامرة التي كان بول فاليري يسميها «انزياح بلا رجعة». ومع ذلك كان بالإمكان الارتقاء بها إلى مستوانا. لكن مثل هذا الحمل لم يكن يعطينا على الإطلاقا حق العبث بانحطاطها. بالعكس كنا ملزمين بواجب - مساعدتها وحمايتها[10]. ذلك ما كان يجعل من المؤسسة

---

(8) Pierre LAROUSSE, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres. Trois articles du Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, préface de Françoise Vergès, Bleu autour, Paris, 2009, P. 47.

(9) Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris, 1991, p. 456-463.

(10) Pierre LAROUSSE, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres, op.cit.*, p. 48.

الكولونيالية عملا «مُـحَضِّرا» و«إنسانيا» في الأساس، وما كان العنف المرتبط بها غير أمر أخلاقي[11].

ذلك أنّ في طريقة التفكير وترتيب وتخيل العوالم البعيدة، يلجأ الخطاب الأوروبي، العالـِم منه والشعبي، إلى إجراءات تخريف وذلك بتقديمه ظواهر غالبا ما تخترع على أنها حقيقية، أكيدة ودقيقة، وتفادي الشيء الذي كان يدعي فهمه محافظا على علاقة خيالية أساسا معه، في حين كان يدعي تطوير معارف موجهة لوصفه بشكل موضوعي. لا زالت الميزات الأولى لهذه العلاقة الخيالية أبعد ما تكون عن التوضيح بشكل كامل، لكن الإجراءات التي بفضلها تجسد عمل تركيب الخرافة وكذا ما أنتجته من عنف هي الآن معروفة بما فيه الكفاية. لم يعد هناك إلا أشياء قليلة للغاية يمكن إضافتها. لكن اذا كان مع كل هذا موضوع ومكان حيث اتضحت هذه العلاقة الخيالية والاقتصاد الروائي الذي يحملها بالطريقة الأعنف، الأكثر تميزا والأكثر تجليا، فهي تلك الإشارة المسماة الزنجي وارتدادا ذلك الخارج-عن-المكان الجلي الموسوم أفريقيا ميزته أنه ليس باسم مشترك، وبدرجة اقل اسم علم، ولكنه مؤشر على عدم وجود عمل.

أكيد أنّ الزنوج ليسوا كلهم من الأفارقة وكل الأفارقة ليسوا بزنوج، لكن مكان تواجدهم لا يهم. باعتبارهما موضوعي خطاب ومعرفة، أوقعت أفريقيا والزنجي منذ بداية العصر الحديث نظرية الاسم ومكانة ووظيفة الإشارة والتمثل في أزمة حادة؛ والشيء نفسه كان بالنسبة للعلاقات بين الكينونة être والمظهر، الحقيقة والواهي، العقل ونقيضه اللاعقل، بل بين الكلام والحياة. ففي كل مرة كان الأمر يتعلق بالزنوج وأفريقيا لم ينقطع العقل المخرب والمفرغ عن الانقلاب على ذاته وغالبا ما سقط في مجال بعيد المنال على ما يبدو حيث الكلام الباهت لم يعد فيه للكلمات ذاتها ذاكرة. بعدما انطفأت وظائف الكلام العادية تحوّل هذا الأخير إلى مكنة أسطورية تستمد قوتها من فظاظتها، وقوة انتهاك هائلة. حتى في هذه الأيام، لما كان الأمر يتعلق بهاتين العلامتين، لم

(11) Christopher Leslie BROWN, *Moral Capital Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.

تعد الكلمة تمثل الشيء دوما، وأصحب الحقيقي والواهي لا ينفصمان، ودلالة الإشارة لا تتلاءم دوما مع الشيء المدلول. لم تحل الإشارة محل الشيء، فالكلمة والصورة غالبا ليس لهما الكثير ما تقوله في موضوع العالم الموضوعي. استقل عالم الكلمات والإشارات إلى حد أصبح يشكل حجابا أمام كل إدراك للذات وحياتها وظروف إنتاجها، ليس هذا وحسب بل أصبح قوة خاصة قادرة على التخلص من كل ارتباط وطيد بالواقع؛ فأن تكون الأمور على هذا النحو ذلك ما ينبغي رده في جزءه الكبير إلى قانون العرق.

من الخطأ الاعتقاد بأننا خرجنا نهائيا من هذا النظام الذي تـَمثل مشهده الأصلي في تجارة الرق ثم مستعمرة المزارعة أو الاستخراج بتعبير بسيط. في أجران المعمودية[12] التي ارتوت منها حداثتنا لأول مرة في تاريخ البشرية، وظِّف مبدأ العرق والذات، ذات الاسم نفسه، تحت شعار رأس المال وذلك ما يميز جيدا تجارة الرق ومأسستها لأشكال محلية من الاستعباد[13]. في الواقع، توسع الأفق ألمجالي لأوروبا بشكل معتبر بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر، حيث أصبح المحيط الأطلسي تدريجيا مركزا جديدا لسلسلة من العوالم انبثق عنها وعي كوكبي جديد. جاء هذا الحدث في أعقاب محاولات التوسع الأوروبية التي سبقت باتجاه جزر الكناري وماديرا والآسور وجزر الرأس الأخضر والتي كانت إشارة على بداية اقتصاد المزارعة باستعمال العبيد الأفارقة[14].

سيقترن تحول اسبانيا والبرتغال من مستعمرات محيطية للعالم العربي إلى محرك للتوسع الأوروبي ما وراء الأطلسي بتدفق الأفارقة على شبه الجزيرة الأيبيرية. لقد ساهموا في إعادة بناء الإمارات الأيبيرية غداة الطاعون الكبير

---

(12) إنَاء يُوضَع فِيه مَاء الْمَعْمُودِيَّة (المترجم)

(13) Voir Suzanne MYERS et Igor KOPYTOFF (dir.), *Slavely in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.

(14) حول هذه التوسعات انظر:
Benjamin THOMAS, Timothy HALL et David RUTHERFORD (dir.), *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Miffin Company, Boston, 2001; Wim KLOSTER et Alfred PADULA (dir.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration, and Imagination*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ, 2005, p. 1-42.

ومجاعة القرن الرابع عشر الكبيرة. لكن إذا كان جلهم عبيدا، (Black Death) فذلك لا ينسحب على جميعهم إذ كان يوجد بينهم رجال أحرار؛ ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه تمويل شبه الجزيرة الأيبيرية بالعبيد إلى ذلك الحين يمر عبر الطرق الصحراوية التي كانت في أيدي مسلمي شمال أفريقيا، حدث تأرجح حوالي سنة 1440 عندما فتح الأيبيريون اتصالات مباشرة مع أفريقيا الغربية والوسطى عبر المحيط الأطلسي، وبالنتيجة وصل العبيد الزنوج الأوائل ضحايا الغزوات وموضوع نخاسة علنية إلى البرتغال في العام 1444. سيرتفع عدد «الصُيود» بشكل محسوس في الفترة ما بين العام 1450 والعام 1500. من ثم تزايد الوجود الأفريقي بعد وصول آلاف العبيد إلى البرتغال في كل عام إلى حد جعل تدفقهم يخل بالتوازنات الديـمجرافية لبعض المدن الأيبيرية[15]. هذا ما حدث في لشبونة واشبيليا وكاديكس حيث كان يشكل الأفارقة حوالي 10بالمئة من ساكنتها، يستخدم جلهم في أشغال فلحية ومنزلية[16]. في كل الحالات، عندما انطلق غزو الأراضي في أمريكا، سيكون الأفارقة-الأيبيريون والعبيد الأفارقة ضمن طواقم البحرية والمراكز التجارية، والمزارع والمراكز الحضرية للإمبراطورية[17]، حيث شاركوا في مختلف الحملات العسكرية (بورتوريكو، كوبا، فلوريدا) وكانوا ضمن كتائب هرنان كورتيس Hernan Cortés التي غزت المكسيك في العام 1519[18].

بعد سنة 1492 وعبر تجارة ثلاثية، أصبح الأطلسي يشكل مجموعة تربط بين أفريقيا والأمريكيتان وجزر الكاريبي وأوروبا حول اقتصاد متشابك. بعدما

(15) Jorge FONSECA, «Black Africans in Portugal during Cleynaerts's Visit, 1533-1538», Thomas EARLE et Late LOWE (dir.), *Black African's in Renaissance Europe*, cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 113-121. Voir également A.C. DE C.M. Saunders, *A social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

(16) Fréderic MAURO, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siecle (1570-1670)*, SEVEPEN, Paris, 1960.

(17) Ben VINSON, *Bearing Arms for his Majesty. The Free-Colored Militia in Coloniam Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

(18) انظر مثال:
Juan Garrido in Maththew RESTALL, «Black conquistadords. Armed Africans in early Spanish America», *The Americas*, vol. 57, nº 2, octobre 2000, p. 177.

كانت مجرد تداخل جهات مستقلة سابقا بشكل نسبي ولكنها تركيبة محيطية-قارية شاسعة، أصبحت تلك المجموعة الممتدة على نصفي الكرة الأرضية محرك تحولات لا نظير لها في تاريخ العالم. سيكون الناس ذوي الأصول الأفريقية في خضم هذه الديناميكيات الجديدة التي تقتضي غدوا ورواحا متواصلين بين ضفتي المحيط الأطلسي، من موانئ نقل الزنوج في أفريقيا الغربية والوسطى إلى موانئ أمريكا وأوروبا. تستند بنية هذه الحركة على اقتصاد يتطلب هو ذاته رؤوس أموال ضخمة، كما تشمل أيضا تحويل المعادن والمنتجات الزراعية الأخرى، والمصنعة، وتطور التأمينات، والمحاسبة، والصناعة المالية ونشر المعرفة وممارسات ثقافية لم تكن تعرف آنذاك. كانت تلك الحركة مسارا غير معهود، وإعلانا عن بداية عملية تهجين جديدة أحدثت حركة تنقل كثيفة للأديان واللغات والتكنولوجيات والثقافات. ظهر الوعي الزنجي في عهد الرأسمالية الأولى جزئيا من دينامكية الحركة والتنقل هذه، فهو من وجهة النظر هذه نتاج تقليد رحلات وتنقلات. يقوم هذا الوعي على منطق نزع الصفة الوطنية عن الخيال، مسار سيتواصل إلى غاية منتصف القرن العشرين وسيصطحب معظم الحركات الزنجية في توقها إلى الإعتاق[19].

في الفترة الممتدة بين العام 1630 والعام 1780، سيتجاوز عدد الأفارقة النازلين في المستعمرات الأطلسية لبريطانيا بكثير عدد الأوروبيين[20]، فشكلت بهذا نهاية القرن الثامن عشر من هذا المنظور اللحظة الزنجية الكبرى للإمبراطورية البريطانية. لا يتعلق الأمر ببساطة بسفن شاحنة للبشر تنطلق من مخازن وموانئ العبيد بأفريقيا الغربية وشرم بيافرا لتحط الرجال في جمايكا والولايات المتحدة الأمريكية؛ إنما كان يوجد أيضا إلى جانب تجارة العبيد المريعة التي كان الهدف منها تحقيق أرباح حركات أفارقة أحرار، أولائك المعمرين الجدد الذين كانوا بالأمس «زنوج فقراء» black poor في انجلترا أو

انظر الدراسة التي أنجزتها

(19) Voir l'étude de Michelle ANN STEPHENS, *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Carribean Intellectuals in the United States, 1914-1962*, Duke University Press, Durham, 2005.

(20) David ELTIS, *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

لاجئي حرب الاستقلال في الولايات المتحدة ذهبوا من سكتلندا الجديدة وفيرجينيا أو كارولينا للاستقرار في المستعمرات الجديدة في أفريقيا نفسها كما حدث في سيراليون[21].

كان خروج الظرف الزنجي خارج حدود الدولة إذن مؤسسا للحداثة بينما كان الأطلسي حاضنته. يغطي هذا الظرف ذاته جملة من الوضعيات المتباينة للغاية، تتأرجح بين الرقيق الموجه للتجارة الذي كان موضوع نخاسة وعبد الأشغال الشاقة esclave de peine، وعبد المعيشة l'esclave de subsistance (الخادم مدى الحياة)، والمعتق، والعبد المسخر esclave mansé، وعبد التخشيبة casé والعبد المُعتق manumi، أو فضلا عن ذلك العبد المعتوق أو المولود عبدا. بين العام 1776 و1825 فقدت أوروبا جزء كبيرا من مستعمراتها الأمريكية على اثر سلسلة من الثورات وحركات التحرر والتمرد. لعب الأفرو-لاتينيون دورا متميزا في تأسيس الإمبراطوريتين الايبرو-اسبانية، حيث استعملوا كيد عاملة رقيّة ليس هذا وحسب بل أيضا كرجال طواقم *crewmen*، أو مستكشفين، أو ضباط، ومعمرين، وملاك عقاريين وكانوا في بعض الحالات رجالا أحرارا وملاك عبيد[22]. وسنجدهم إبان تفكك الإمبراطورات والانتفاضات المضادة للاستعمار خلال القرن التاسع عشر في ادوار متنوعة حيث كانوا إما جنودا أو زعماء حركات سياسية. وبعدما تهاوت الأبنية الإمبراطورية للعالم الأطلسي تاركة المكان للدول القطرية ستتغير العلاقات بين المستعمرات والبلد الأم، ومن ثم أرست وعززت طبقة من الكريول البيض نفوذها[23]. ونتيجة ذلك ستثار مجدداً

---

(21) Alexander X. BYRD, *Captives and Voyagers. Black Migrants Across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Louisianna State University Press, Baton Rouge, 2008; Philip D. Morgan, «British Encounters with African and African-Americans, circa 1600-1780», in Bernard BAILYN et Philip D. MORGAN (dir.) , *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, University of North Carolina Press, Chapel HILL, 1991; Stephen J. BRADWOOD, *Black Poor and White Philantropist. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786-1820*, Liverpool University Press, Liverpool, 1994; Ellen Gibson WILSON, *The Loyal Blacks*, G.P, Putnam's Sons, New York, 1976.

(22) Matthew RESTALL, *loc. cit.*

(23) Lester LANGLEY, *The American in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996; John LYNCH, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*,

المسائل القديمة المتمثلة في انعدام التجانس، والاختلاف، والحرية بينما ستستعمل النخب الجديدة أيديولوجية تمازج الاجناس *mestizaje* لإنكار وطمس المسألة العرقية. وعليه إن لم تمح مساهمة الأفرو-لاتينيين والعبيد الزنوج في التطور التاريخي الذي عرفته أمريكا الجنوبية، فإنها كانت على الأقل مخفية بقسوة[24].

مصيري هو من هذا المنظور مثال هايتي التي كان الإعلان عن استقلالها في العام 1804 بعد عشرين سنة عن إعلان استقلال الولايات المتحدة. شكل هذا الإعلان منعرجا للتحرر البشري في التاريخ الحديث. في الواقع خلال القرن الثامن عشر، عصر الأنوار، كانت مستعمرة سانت-دومانج تمثل نموذجا كلاسيكيا على حكم المزارعة plantocratie، وهو نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي تراتبي يوجد على رأسه عدد محدود نسبيا من المجموعات البيض المتنافسة، بينما نجد في الوسط مجموعة من الرجال الملونين الأحرار والمولدين، أما في الأسفل فنجد أغلبية واسعة من العبيد، ولِدت غالبيتهم في أفريقيا[25]. على عكس الحركات التحررية الأخرى، جاءت الثورة الهايتية نتيجة عصيان العبيد الذي انتهى في سنة 1805 بالإعلان عن دستور يعد من بين الدساتير الأكثر راديكالية في العالم الجديد. منع هذا الدستور مكانة النبلاء، وأقام حرية العبادة، كما قضى على مصطلحي الملكية والعبودية وأقرّ في المقابل مصادرة الأراضي التي كانت ملكا للمعمرين الفرنسيين ضاربا بالمناسبة الجزء الأكبر من الطبقة المهيمنة؛ وقضى في الوقت نفسه على التمييز بين الولادات الشرعية والولادات غير الشرعية ودفع إلى أقصى نتائجها الأفكار الثورية التي ظهرت آنذاك والمتمثلة في المساواة والحرية العامة[26]

W.W. Norton, New York, 1986 [1973]; John ELLIOTT, *Empires of the Atlantic World, Britain and Spain in America 1492-1830, yale* University Press, New Haven, 2006.

(24) Kim BUTLER, *Freedoms Given, Freedom Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition Sao Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998; Joao José REIS, *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Johns Hopkins University Press, Londres, 1993; Colin PALMER, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1976.

(25) John THORNTON, «African soldiers in the hatian revolution», *Journal of Caribbean History*, vol. 25, nº 1-2, 1991, p. 1101-1114.

(26) David GEGGUS (dir.), *The Impact of the Hatian Revolution in The Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia, 2001; Laurent DUBOIS, *A Colony of Citi-*

في الولايات المتحدة الأمريكية، تم إنزال العبيد الزنوج الأوائل في العام 1609. كان عددهم عشية الثورة ضد الانجليز يفوق نصف المليون في المستعمرات المتمردة. دخل في سنة 1776 حوالي خمس مئة ألف منهم في صف الوطنيين بصفة عسكريين في وقت كانت أغلبيتهم الساحقة لا يعترف لهم بصفة المواطنين. كان النضال بالنسبة لمعظمهم ضد الهيمنة البريطانية والصراع ضد المنظومة العبودية يتماشيان معا. بعد فرارهم من المزارع في جورجيا وكارولينا الجنوبية، التحق ما يناهز عشرة آلاف من العبيد بالقوات الانجليزية، بينما قاتل آخرون، لاجئين إلى المستنقعات والغابات، من اجل حريتهم. في نهاية الحرب تم إخلاء حوالي أربعة عشر ألف زنجي الذين أصبح عدد منهم أحرار من سافانا Savannah وشارلستون ونيويورك لنقلهم إلى فلوريدا واسكتلندا الجديدة وأفريقيا في ما بعد[27]. أفضت الثورة ضد الاستعمار الانجليزي إلى مفارقة وهي توسع دوائر الحرية بالنسبة للبيض من جهة، ومن جهة أخرى تدعيم منقطع النظير للمنظومة العبودية. اشترى مزارعو الجنوب إلى حد كبير حريتهم مقابل عمل العبيد، فبفضل هذه اليد العاملة المستعبدة تجنبت الولايات المتحدة تقسيمات طبقية في وسط الساكنة البيضاء -انقسامات لعلها كانت تؤدي إلى صراعات كثيرة من اجل السلطة لا تحمد عقباها[28].

ستتربع تدريجيا خلال الفترة الأطلسية التي وصفنها باقتضاب في ما تقدم تلك المقاطعة الصغيرة من كوكبنا، المتمثلة في أوروبا، على وضيفة رئاسة بقية العالم. موازاة مع ذلك، خاصة خلال القرن الثامن عشر، ستسود العديد من خطابات الحقيقة حول الطبيعة، وخصوصية وأشكال الكائن الحي، ومميزات وملامح ومزاج الكائنات البشرية، لا بل ومجموعات سكانية برمتها

---

zens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1887-1804, University of North Carolina Press, Chapell Hill, 2004; Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londres, 1988; et Robin BLACKBURN, «Haiti, Slavery, and the age of the democratic revolution», *William and Mary Quarterly*, vol. 63, nº 3, octobre 2006, p. 643-674

(27) Sidney KAPLAN et Emma NOGRADY KAPLAN, *The Black Presence in the Era of American Revolution*, University of Massachussets Press, Amherst, 1989.

(28) Edmund MORGAN, *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, W.W. Norton & Co., New York, 1973.

تم تمييزها بمفاهيم الأنواع والأجناس أو الأعراق وترتيبها على طول خط عمودي[29].

بالمفارقة، إنها أيضا الفترة حيث بدء اعتبار الشعوب والثقافات فرديات منكفئة على ذاتها. على هذا الأساس، اعتبرت كل طائفة -بل كل شعب- بمثابة جسد جماعي فريد، لا يمتلك قواه الخاصة وكفى؛ بل قد يكون الوحدة الأساسية التي تصنع تاريخ تحركه، حسب المعتقد؛ قوى لا تظهر إلا من اجل القضاء على قوى أخرى في صراع حتى الموت لا يمكن أن تكون نتيجته شيئا آخر غير الحرية أو الاستعباد[30]. سيصطحب توسع الأفق ألمجالي الأوروبي إذن تطويق وانحصار خيال أوروبا الثقافي والتاريخي بل في بعض الحالات انغلاق نسبي للفكر. وواقع الأمر أنه بعد تحديد الأنواع والأجناس والأعراق وترتيبها لم يبق إلا الإشارة إلى الاختلافات التي يـميز بعضها عن بعض. لم يكن هذا السياج النسبي للفكر دالا قط على انطفاء الفضول على هذا النحو. لكن منذ العصر الوسيط المتقدم إلى غاية عصر الأنوار لازم الفضول، تلك الملكة العقلية والحساسية الثقافية، عمل حكي وخيال رائع شوش بشكل نظامي، عندما يتطرق خاصة على العوالم-المغايرة الحدود بين ما يصدق وما لا يصدق، بين ألعجائبي والواقعي[31].

أنجِز أول تصنيف كبير للأعراق على يد جورج-لويس بوفون Buffon في مناخ حيث كان الكلام حول العوالم-المغايرة مبني على الأحكام المسبقة الأكثر سذاجة والأكثر حسية، بينما كانت أشكال الحياة المعقدة للغاية ترد إلى البساطة الخالصة للنعوت[32]. إنها لحظة لنسميها حشدية في الفكر الغربي، حيث كان

---

(29) Voir ce qu'en dit Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, (en particulier le chapitre 5)

(30) Eric VOGELIN, *Race et état*, Vrin, Paris, 2007, p. 265.

(31) غير أن هذا التسييج للفكر لم يمنع انتشار فكر فضولي. في هذا الصدد انظر
Lorraine DASTON et Katharine PARK, Wonders and the Order of Nature, 1150-1750, Zone Books, New York, 2001.

(32) Georges-Louis BUFFON, «Variétés dans l'espèce humaine», in *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 3, Imprimerie royale, Paris, 1749, p. 371-350.

الزنجي ينظر له على انه نموذج أولي لصورة قبل بشرية، غير قادر على التخلص من حيوانيته وإعادة إنتاج ذاته، والارتقاء إلى مستوى ربها. منغلق في إحساساته، يكاد لا يقدر على كسر أغلال الضرورة البيولوجية، وهو السبب الذي من اجله لم يتوصل أبدا إلى بناء صورة بشرية حقيقية لنفسه وصنع عالمه. وهو بذلك يبتعد عن معيارية النوع البشري. واللحظة الحشدية في الفكر الغربي هي من جهة أخرى اللحظة حيث بمساعدة النزوة الامبريالية، كان فعل الفهم والإدراك يفصل تدريجيا عن كل جهد يبتغي معرفة تامة بـما كان يتحدث عنه. في هذا الصدد، يمثل كتاب *La Raison dans l'Histoire* لهيجل سنام تلك اللحظة الحشدية. وعليه سيستعمل لعدة قرون مفهوم العرق -الذي نعرف عنه انه يتعلق بالدائرة الحيوانية - بداية في تسمية الإنسانيات غير الأوروبية[33]، فما سمي آنذاك «حالة العرق» «l'état de race» يتناسب كما يعتقد مع حالة من انتكاس وارتداد ذي طبيعة أنطولوجية. بفضل مصطلح العرق، يُنظر إلى الإنسانيات من غير الأوروبية كأنما أصابها نقص في كينونتها، قد تكون انعكاسا مفقرا للإنسان المثالي الذي يفصلها عنه فارق زمني لا يذلل واختلاف يستحيل تخطيه. من ثم كان الحديث عنها هو قبل كل شيء ملاحظة غياب - غياب الشبيه- أو بالأحرى حضور ثانوي، حضور الوحوش الخرافية الأحفورية. اذا كان الأحفوري على حد تعبير ميشال فوكو هو «ما يستبقي أوجه التشابه، من خلال كل الانحرافات التي مرت بها الطبيعة» وإذا كان يشتغل بداية كأنما هو «شكل بعيد وتقريبي للهوية»، فإنّ الوحش أو الغول بالمقابل يروي قبل كل شيء «كما هو معمول به في الكاريكاتير كيف تكوّنت الاختلافات»[34]. في تلك اللوحة الكبيرة التي وضعت فيها الأنواع والأصناف والأعراق والطبقات يمثل الزنجي في ظلمته البديعة تركيبا من تلك الصورتين. لكن الزنجي لا يوجد على هذا النحو بل هو يُنتج دائما؛ فإنتاج الزنجي ما هو إلا إنتاج رابط اجتماعي للخضوع وجسد **استخراج**، اعني جسد معرض تماما لما تمليه إرادة السيد الذي يسعى جاهدا لتحصيل

---

(33) Friedrich W. SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier, Paris, 1945, p. 109.

(34) Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 170.

أقصى ما يمكن من المردودية منه. إنّ الزنجي، الشيء الذي يمكن تسخيره، هو أيضا اسم شتيمة، رمز الإنسان المتصارع مع السوط والمعاناة في حقل حيث تتصارع مجموعات قسمت اجتماعيا-عرقيا. ذلك هو حال بوجه خاص في جل البلدان التي ساد فيها حكم المزارع، في جزر الكاريبي. تمثل تلك البلدان عوالم انقسامية حيث يقوم قانون العرق على المواجهة بين المزارعين البيض والعبيد السود من جهة، ومن جهة أخرى على التعارض بين الزنوج و«الأحرار الملونين»)غالبا من المولدين الذين اعتقوا) الذين كان بعضهم يمتلك عبيدا.

في جهة أخرى تعددت صورة زنجي المزرعة. فهو صياد العبيد الهاربين، أو جلاد أو مساعد جلاد، أو عبد ذو مهارات أو قواد أو خادم أو رئيس المطبخ على باخرة وهو حر يبقى خاضعا، أو خليلة، أو عامل في الحقول يختص بقطع قصب السكر، أو قائم على مصنع، أو سائق عتاد، أو مرافق سيده، أو مقاتل أحيانا عند الضرورة، وكلها وضعيات هي ابعد ما تكون عن الاستقرار. إذ حسب الظروف يمكن أن «تقلب» وضعية إلى وضعية أخرى، بحيث يمكن لضحية اليوم أن تتحول غدا إلى جلاد في خدمة سيدها، وليس بالأمر النادر أن يصبح الحر اليوم مالكا وصياد عبيد.

من جهة أخرى زنجي المزرعة هو ذلك الذي نشّئ على كراهية الآخرين وخاصة الزنوج الآخرين. إنّ ما يـميز المزرعة ليست تلك الأشكال الانقسامية للخضوع وحدها والحذر والدسائس والمنافسات والغيرة ولعبة الولاءات المتحركة والتكتيكات الغامضة القائمة على التواطؤ والتسويات بشتى الأشكال وتصرفات التباين على أساس تقلب الوضعيات، وحسب بل تميزها أيضا طبيعة الرابط الاجتماعي الاستغلالي الذي ليس بمعطى نهائي، فهو دائماً موضوع إعادة نظر يجب أن ينتج دائما ويعاد إنتاجه بواسطة عنف جزيئي يخيط ويشبع العلاقة الاستعبادية.

بين الفينة والأخرى تنفجر المزرعة في شكل انتفاضات وتمرد ومؤامرات رقية. مؤسسة هذيانية، تعيش المزرعة باستمرار تحت وطء نظام الخوف، فهي تكتسي لاعتبارات عدة كل مميزات المعسكر، والحظيرة والمجتمع شبه

العسكري. ومهما وضع السيد العبودي من الإكراهات المتتالية وخلق سلاسل تبعية بينه وبين عبيده، والمناوبة بين الإرهاب والنزعة إلى تحسين ظروفهم، فإنّ وجوده يتوجس باستمرار خيفة من شبح الإبادة. أما العبد الزنجي فهو إما ذلك الذي يوجد دائما على عتبة الثورة، محاولا الاستجابة لنداء الحرية المؤرق أو الثأر، أو ذلك الذي في لفتة إذلال قصوى وتنازل راديكالي للذات، تحثه على حماية حياته يقبل باستعماله ذاته وغيره من العبيد الآخرين في مشروع عبودية.

ومع ذلك، بين سنتي 1620 و1640 بقيت أشكال الاستعباد في الولايات المتحدة على وجه الخصوص غامضة نسبيا، حيث كان يتعايش العمل الحر مع العمل الزجري (الذي يمثل نوعا من الاستعباد المؤقت) والعبودية (الوراثية أو غيرها)، بالإضافة إلى وجود تقسيمات طبقية عميقة في وسط جماعة المستوطنين، تعارض بينهم وبين كتلة المستعبدين الذين يشكلون طبقة من أعراق متعددة؛ من ثم شهدت الفترة الممتدة من سنة 1630 إلى غاية العام 1680 حدوث تفرع، فكانت هذه الفترة حقيقة بداية مجتمع المزارعة. وعليه سيصبح تدريجيا مبدأ استعباد أناس من أصول أفريقية طيلة الحياة موصومين بفعل لون بشرتهم قاعدة، فصار الأفارقة وذريتهم عبيدا مدى الحياة، وتأكد التمييز بين الخدام البيض والعبيد الزنوج بوضوح. بالنتيجة تحولت المزرعة تدريجيا إلى مؤسسة اقتصادية تأديبية وعقابية. كما صار بالإمكان بيع وشراء الزنوج وذريتهم مدى الحياة.

تخلل القرن الثامن عشر عمل تشريعي كبير جاء ليختم على مصير العبيد ومن ثم بدأ عمل صناعة ذوات عرقية في القارة الأمريكية بحرمانها من الحقوق المدنية وإقصائها من الامتيازات والحقوق المضمونة لغيرها من ساكنة المستعمرات. بالنتيجة لم يعد العبيد بشرا مثل غيرهم من البشر الآخرين، وتواصلت تلك الصناعة بتوسيع نطاق الاستعباد مدى الحياة ليشمل أطفالهم وأحفادهم، واكتملت هذه المرحلة الأولى بمسار طويل في بناء نفي الأهلية القانونية، وبالتالي سلب الزنجي حق اللجوء إلى المحاكم، وصفة الشخصية من وجهة نظر قانونية. في الصدد نفسه ينبغي الإشارة إلى انه إضافة إلى هذه

الترتيبات جاءت سلسلة من قوانين العبودية هي نفسها ناتجة أحيانا عن انتفاضات العبيد. باكتمال هذا التقنين يمكن القول انه حوالي العام 1720 ظهرت **البنية الزنجية للعالم** الموجودة من قبل في بلاد الهند الغربية بشكل رسمي في الولايات المتحدة الأمريكية باستعمال المزرعة مشهداً لها، أما الزنجي فلم يعد من هنا وصاعدا إلا خيرا ليّنا على الأقل من وجهة النظر الشرعية. ابتدءا من العام 1670 طرحت مسالة معرفة كيف يتم تشغيل كمية كبيرة من اليد العاملة بغية إنتاج يسوَّق على مسافات بعيدة، فكان اختراع الزنجي إجابة على هذا السؤال. في الواقع كان الزنجي بمثابة الدولاب الذي، بإتاحته خلق من خلال المزرعة إحدى الأشكال الأكثر فعالية في تراكم الثروات في تلك الفترة، سيسارع اندماج الرأسمالية التجارية، والمكننة، ومراقبة العمل التابع. كانت المزرعة تمثل آنذاك اختراعا كبيرا ليس من وجهة نظر الحرمان من الحرية ومراقبة حركية اليد العاملة والتطبيق غير المحدود للعنف وحسب، بل فتح اختراع الزنجي الباب أيضا لاختراعات حاسمة في مجالات النقل والإنتاج والتسويق والتأمينات.

وأيا كان الحال، لم يكن كل السود، سواء في جزر الكاريبي أو في الولايات المتحدة الأمريكية، عبيدا. لقد دفع تعريق الاستعباد في الولايات المتحدة الأمريكية بالبيض، وخاصة «البيض الصغار»، الذين كانوا يقدمون كل أنواع الخدمات إلى التميّز بأقصى ما يمكن عن الأفارقة الذين اختزل وجودهم في مكانة العبيد. كان الرجال الأحرار يتوجسون خيفة - أن لا يكون الحائط الذي يفصلهم عن العبيد منيعا بما يكفي. لقد عاشت نصف الكرة الأرضية برمتها في وقت ما تجربة الرجال الأحرار الملونين الذين كان بعضهم ملاك أراض ورقيق بل واستخدامهم لعناصر من البيض. بالنتيجة تزايد عدد الساكنة من الأحرار الملونين تبعا لموجات عتق حيث كان هذا الأمر ممكنا، وزواجات مختلطة بين نساء العبيد السود ورجال بيض أحرار أو بين نساء من البيض الحرات ورجال سود. فأصبحت، في جزر الكرايبي خاصة، ظاهرة الرجال البيض الذين يرعون خليلات أمرا معتادا نسبيا؛ ذلك أنه مهما كان التمييز العرقي صارما بشكل رسمي، إلا أنّ الفجور ما بين العرقين والمعاشرة غير

الشرعية للنساء من السود، حرات أو سبايا، كان أمرا جاريا في أوساط النخب من البيض[35].

إعادة معايرة

أكيد أن القرن الواحد والعشرين ليس بالقرن التاسع عشر، تلك الفترة التي خلالها، في ارتباط بالمد الاستعماري في أفريقيا، سنحضر إلى بَيلَجة فاصلة للعرق في الغرب. إنها أيضا الفترة حيث، استنادا إلى الفكر التطوري الدارويني وما بعد الدارويني، انتشرت الاستراتيجيات الداعية إلى تحسين النسل eugéniste في العديد من البلدان وعمّ هاجس انحطاط النوع والانتحار[36]. بفضل مسار العولمة والآثار المتناقضة التي يثيرها في كل مكان، ظهر من جديد منطق العرق في الوعي المعاصر[37]. من جديد وفي كل مكان تقريبا، انطلقت صناعة الذوات العرقية[38]. وبالتالي إضافة للحكم المسبق حول اللون الموروث من تجارة الرق والمتجسد في مؤسسات التفرقة (قوانين جيم كروف Jim Crow مثلا) في الولايات المتحدة الأمريكية ونظام الميز العنصري في أفريقيا الجنوبية)، وإلى العنصرية المضادة للسامية والنموذج الكولونيالي الذي جعل من مجموعة اعتبرت منحطة دوابا، جاءت ثوابت جديدة في العنصرية قائمة على أساس تحولات أبنية

(35) حول المعضلات الناتجة عن هذا الاختلاط، طالع:
Doris GARRAWAY, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005 (en particulier les chapitres 4 et 5). Voir, pour les ètats Unis, Ira BERLIN, *Slaves Without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, The New Press, New York, 2007 [1974], P. xiii-xxiv; et Caryn COSSE BELL, *Revolution. Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.

(36) Edwin BLACK, *War Against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Crate a Master Race*, Thunder's Mouth Press, New York, 2003.

(37) Etienne BALIBAR parle, à ce sujet, du «retour de la race» (Etienne BALIBAR, «Le retour de la race», www.mouvements.info, 29 mars 2007).

(38) Peter WADE, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Columbia*, Johns Hopkins University Press, baltimore, 1993; France W. TWINE, *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1998; Livio SANSONE, *Blackness whithout Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillian, Basingstoke, 2003.

الكراهية وإعادة تشكيل صورة العدو الحميمي(39). بعد فاصل قصير اقترنت نهاية القرن العشرين ومنعرج القرن الجديد بعودة فهم بيولوجي للتمايزات بين المجموعات البشرية(40)، إذ بعيدا عن أن يكون إشارة على نهاية العنصرية ظهر انتشار جديد للعرق في الفكر الـجِيْنومي génomique(41). فسواء تعلق الأمر باستكشاف القواعد الـجينومية عند مرضى بعض المجموعات أو رسم خطوط الجذور أو الأصول الجغرافية للأفراد، كان اللجوء إلى علم الوراثة ميالا لتأكيد التنميطات العرقية التي ظهرت في القرن التاسع عشر (الإنسان الأبيض القوقازي، الأسود الأفريقي، الأصفر الأسيوي)(42). والنحو العرقي نفسه نجده أيضا في الخطابات حول تكنولوجيات إعادة الإنتاج التي تستلزم التصرف في البويضات والمني، أو فضلا عن ذلك في الخطابات التي تعالج خيارات إعادة الإنتاج في شكل انتقاء للأجنة أو حتى في الخطابات المتعلقة بتخطيط الحياة بشكل عام(43).

والشيء نفسه ينسحب على مختلف أشكال التصرف في الكائن الحي وتهجين عناصر عضوية، الحيوانية والاصطناعية منها. ومن واقع الأمر انه ليس ثمة ما يمنع في المستقبل القصير أو البعيد، استعمال تقنيات في تسيير خصائص السكان وإقصاء الأعراق الغير «مرغوب فيها» بواسطة انتقاء أجنة مصابة بحالة بله منغولي، أو طب اختلاف الأشكال téromorphisme (تهجين باستعمال عناصر

(39) David THEO GOLDBERG, *The Racial State*, Bkackwell, Oxford, 2002.

(40) Troy DUSTER, «Lessons from history: why race and ethnicity have played a major role in biomedical research », *The Journal of Law, Medecine & Ethics*, vol. 34, nº 3, 2006.

(41) Richard S. COOPER, Jay S. KAUFMAN et Ryk WARD, «Race and genomics», *New England Journal of Medecine*, vol. 348, nº 12, 2003, p. 1166-1170.

(42) Alondra NELSON, «Bioscience: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry», *Social Studies of Science*, vol. 38, nº 5, 2008, p. 759-783; Ricardo VENTURA SANTOS et Marcos CHOR MAIO, «Race, genomics, identities and politics in contemporary Brazil», *Critique of Anthropology*, vol. 24, 2004, p. 347-378.

(43) Barbara A. KOENIG et *alii*, *Revisiting Race in Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008; Nicolas ROSE, *The Politics of Life Itself. biomedecine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, p. 132-139 et p. 162-249; Michal NAHMAN, «Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation», *Science as Culture*, vol. 15, nº 3, 2006, p. 199-213.

حيوانية) أو بواسطة «التسيير الآلي» (تهجين باستعمال عناصر اصطناعية). كما انه من غير المستبعد أيضا أن نصل إلى نقطة حيث لن يكون الدور الأساسي للطب ينحصر في إعادة ذلك الكائن الحي الذي حطمه المرض إلى حالته المعيارية، لكن حيث لعل الفعل الطبي سيتمثل من هنا وصاعدا في إعادة تشكيل الحياة نفسها تبعا للحتميات العرقية وذلك حسب مسار هندسة جزيئية. عرق وعنصريات ليس لها إذن ماض وكفى بل لديها أيضا مستقبل، خاصة في سياق حيث إمكانية تحويل الحي وخلق أجناس طافرات متحولة لم تعد ضربا من ضروب الخيال وحده.

لا تفسر تحولات نمط الإنتاج الرأسمالي خلال النصف الثاني من القرن العشرين لوحدها إعادة ظهور البهيمة ومختلف تحولاتها، ولكنها تشكل بلا منازع لوحتها الخلفية، مثلها مثل التقدم الذي تحقق في مجالات التكنولوجيا والبيولوجيا وعلم الوراثة[44]. نشأ اقتصاد سياسي جديد للكائن الحي، يرتوي من تدفقات معرفية دولية، من مكوناتها المتميزة، الخلايا والأنسجة والأعضاء والأمراض والعلاجات ليس هذا وحسب، بل أيضا الـميزة الفكرية[45]. من ثم سيساير إعادة تفعيل منطق العرق تصاعد قوة الايدولوجيا الأمنية ووضع مكنزمات هدفها الحساب والتقليل من المخاطر وجعل من الحماية عملة مقابل الحصول على المواطنة.

ذلك هو الحال، خصوصا في مجال تسيير التدفقات والحركية في سياق حيث كان التهديد الإرهابي بشكل متزايد، كما كان يعتقد، من صنيع أفراد يشكلون خلايا وشبكات موزعة على سطح الأرض. في هذه الظروف سيصبح

(44) David Theo GOLDBERG, The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism, Willey-Blackwell, londres, 2008 ; Paul GILROY, Against Race, Harvard University Press, cambridge, Mass., 2004.

(45) حول تلك النقاشات انظر:
Amade M'CHAREK, *The Human Genome Diversity Project. An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Jenny REARDON, *Race to the Finish. Identity and Governance in the Age of Genomics*, Princeton University Press, Princeton, 2005 ; Sarah FRANKLIN, *Embodied Progres. A Cultural of Assisted Conception*, Routledge, Londres, 1997.

بناء حرمة الإقليم شرطا بنائيا لأمن المتساكنين. حتى يكون بناء الحرمة هذا فعليا ينبغي لكل واحد أن يلزم مكانه؛ وأنّ يكون كل أولائك الذين يتعايشون ويتحركون ضمن حدود إقليم وطني باستطاعتهم إثبات هويتهم في كل لحظة؛ وأنّ تكون المعرفة، مهما كانت مستفيضة، تراكمية بخصوص كل فرد؛ وأنّ تكون مراقبة تحركات الأجانب عند الحدود وعن بعد على حد سواء، من الأفضل في بلدانهم التي ينطلقون منها[46]. تخضع جزئيا الحركة الكبرى المتمثلة في الرقمنة السارية تقريبا في كافة أرجاء العالم لهذا المنطق، من منطلق فكرة مفادها أنّ كل تحسين للتأمين يقتضي بالضرورة وضع ترتيبات شاملة لمراقبة الأفراد وبسط السلطة على جسد بيولوجي متعدد ومتحرك أيضا.

لم تعد الحماية تتعلق بنظام القانون وكفى، بل أصبحت مسالة بيوسياسية، حيث الترتيبات الأمنية الجديدة لا تعيد العمل بعناصر من النظم السابقة (النظم التأديبية والعقابية في عهد العبودية، عناصر من الحروب الاستعمارية الغازية والاستيطانية) ليس هذا وحسب، بل بتقنيات قانونية شرعية استثنائية تشغلها، على النمط النانو-خلوي nano-cellulaire، داخل تكتيكات تخص بالعهد الجينومي و«الحرب ضد الإرهاب». كما تلجأ تلك الترتيبات أيضا إلى تقنيات طوِّرت خلال الحروب ضد الانتفاضات في فترة تصفية الاستعمار، تلك «الحروب القذرة» في إطار النزاع شرق غرب (الجزائر، فيتنام، أفريقيا الجنوبية، بيرمانيا، نيكاراغوا) وتجارب مأسسة الديكتاتوريات الناهبة بدفع أو بتواطؤ وكالات استخبارات القوى الغربية عبر العالم.

في جهة أخرى تصاعدت قوة الدولة الأمنية في الظروف الحالية موازاة مع إعادة نمذجة العالم بفضل التكنولوجيات وتفاقم أشكال التعيين العرقي[47]. أمام تحول اقتصاد العنف في العالم، أصبحت النظم الديمقراطية الليبرالية تعتبر نفسها في حالة حرب شبه دائمة ضد أعداء جدد، آبِقين، في حركية دائمة، ومنتظمين

---

(46) في موضوع تلك التحولات انظر:
Tamara VUKOV et Mimi SHELLER, «Border work : surveillant assemblages, virtual fences, and tactical conter-média», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, p. 225-241.

(47) Michael CRUTCHER et Matthew ZOOK, «Placemarks and waterlines. Racialized cyber-scapes in post-Katrina Google earth», *Geoforum*, vol. 40, nº 4, 2009, p. 523-534.

في شبكات. لذا كان مسرح هذا الشكل الجديد من الحرب (الذي يتطلب تصورا «شاملا »للدفاع والرفع من مستوى عتبة التسامح مع الاستثناءات والترخيصات) خارجي وداخلي على حد سواء، تقتضي قيادته وضع ترتيبات بانوبتيكية صارمة ومراقبة متزايدة للأشخاص، من الأفضل أن تكون عن بعد، وذلك باستغلال العلامات التي يتركونها من ورائهم[48]. على عكس النموذج الكلاسيكي للصراع الذي يجمع بين كيانين على ساحة معركة محددة المعالم جيدا حيث يكون خطر الموت متبادل، ظهر بدله منطق عمودي يضع غريمين، فريسة ومفترس، على طرفي نقيض[49]. في هذا النموذج يكاد المفترس يتحكم كلية في المجالات الجوية التي يستعملها في تحديد حسب هواه خيار أهداف ومكان ووقت وطبيعة الضربات[50]. كما أنّ الطابع العمودي المتزايد للحرب، والاستعمال المتزايد للمعدات بدون طيار، يجعل من قتل العدو لعبة تشبه أكثر فأكثر لعبة مسيّرة عن بعد - نزعة سادية، فرجة، وترفيه[51]. والأكثر من ذلك أنّ قيادة أشكال الحرب الجديدة عن بعد تقتضي توأمة غير مسبوقة بين الدوائر المدنية والبوليسية والعسكرية ودوائر الاستخبارات.

وفي الحركية نفسها، يعاد إعداد دوائر الاستخبار. بالنتيجة لم تعد أبنية الاستخبار مجرد أجهزة دولة بسيطة بل أصبح الأمر يتعلق بسلاسل لا برانية لها عدا تلك البرانية الشكلية التي، حتى تشتغل بشكل ملائم ينبغي لها تجنيد مجموعة من القوى الخاصة وأن تمتد في كيانات تجارية كبيرة مكلفة بالمناسبة بجمع المعطيات الضرورية لمراقبة الجماهير؛ فصار موضوعها يشمل العالم اليومي، عالم الحياة، ذلك العالم المتعلق بالعلاقات والاتصال (خاصة عبر

---

(48) Lire Louise AMOORE, «Biometric borders, Governing mobilities in the war on terror», *Political Geography*, nº 25, 2006, p. 336-351; Chad HARRIS, «The Omniscient eye. Satellite imagery, ''battlespace awarness» and the structures of the imperial gaze», *Surveillance & Sociéty*, vol. 4, nº 1-2, 2006, p. 101-122.

(49) Grégoire CHAMAYOU, *op. Cit.*

(50) Caren KAPLAN et Raegan KELLY, «Dead reckoning. Aerial perception and the social construction of targets», *Vectors Journal*, vol. 2, 2006.

(51) حول نتائج بخصوص عمل الموت بمفاهيم تذييت القتلة، انظر:
Peter M. ASARO, «The labor of surveillance and bureaucratized killing: new subjectivities of military drone operators», *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, p. 196-224.

التكنولوجيات الالكترونية) والصفقات. أكيد أنّ توحيد ترتيبات السوق وترتيبات الدولة ليس شامل إنما انجر عنه في الظروف المعاصرة تسهيل تحول الدولة الليبرالية إلى قوة حربية. ففي الوقت الذي ندرك فيه أن رأس المال لم ينتهي من مرحلة التراكم الأولي ندرك أيضا انه يستعمل دوما في خلال ذلك مداراكات عرقية.

في هذا السياق يعاد تعريف المواطن على أنه الفاعل والمستفيد من الحراسة، التي تمارس عليه بطريقة متميزة عبر كتابة المميزات البيولوجية الوراثية والسلوكية في بصمات رقمية. في هذا النظام الجديد التكنوإلكتروني المتميز بالنمنمة، وزوال المادية، والسيولة في إدارة عنف الدولة، تتيح البصمات (الرقمية، وقزحية العين والشبكية، والصوت بل حتى شكل الوجه) قياس وأرشفة تفرد الأفراد. لقد أصبحت أجزاء الجسم البشري التي لا تتغير حجرة الزاوية في نظم لا سابق لها في تحديد الهوية والحراسة والقمع[52]. والحال هذا، اذا كانت الدولة الأمنية ترى في الهوية وتنقل الأفراد (بما فيهم مواطنيها) مصادر مخاطر، فإنّ تعميم استعمال المعطيات البيومترية كمنبع تحديد الهوية والتعرف الآلي على الوجه يهدف أكثر إلى تأسيس نوع جديد من الساكنة لها قابلية الإبعاد والحبس[53]. هكذا، في سياق تفاقم معاداة المهاجرين في أوروبا، يتم تقييم فئات كاملة من الساكنة، ثم إخضاعها لأشكال متنوعة من التخصيص العرقية التي تجعل من المهاجر (الشرعي أو غير الشرعي) صورة فئة جوهرية للاختلاف[54]، على أن هذا الاختلاف يمكن أن يكون ثقافي، أو ديني، أو حتى لغوي، يفترض أنه مقيد في الجسد الذات المهاجرة حيث يتجلى على المستويات السوماتية الملامحية ليس هذا وحسب بل حتى في الوراثة[55].

(52) Ayse CEYHAN, «Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes», *Cultures& Conflits*, nº 64, hiver 2006.

(53) Lara PALOMBO, «Mutations of the Australian Camp», *Continuum, Journal of Media & Cultural Studies*, vol. 23, nº 5, 2009, p. 613-627.

(54) Paul A. SILVERSTEIN, «Immigrant racializationand the savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, p. 363-384.

(55) Carolyn SARGENT et stephanie LARCHANCHE, «The Muslim body and the politics of immigrationin France: popular and biomedical representations of Malian migrant women», *Body & Society*, vol. 13, nº 3, 2007, p. 79-102.

يبقى أنّ الحرب والعرق ظهرا من جديد باعتبارهما مشكلتين مركزيتين في النظام الدولي، والشيء نفسه بالنسبة للتعذيب وظواهر الاعتقال الجماعي. غير أن الفرق بين الحرب والسلم ليس آيل للتبدد ليس هذا وحسب بل أصبحت الحرب تمثل «مسار عمل عملاق» حيث يميل النظام العسكري لفرض نموذجه على «النظام العام في حالة السلم»[56]؛ إذ مهما تهاوت بعض القلاع، فإننا نرى أسوار أخرى تتقوى[57]. فمثلما كان الأمر البارحة يبقى العالم المعاصر يشكله ويكيفه في عمقه ذلك الشكل القديم جدا من الحياة الدينية والقانونية والسياسية المتمثلة في السياج، والسور، والحائط، والمعسكر، والدائرة، والحد في نهاية المطاف[58]. انطلقت إجراءات التمييز والتصنيف والترتيب بغية الإقصاء والطرد أو حتى الاستئصال في كل مكان، وتعالت أصوات جديدة لتقول بأنّ الكوني الإنساني إما انه غير موجود أو أنه يقف عند ما هو مشترك، ليس بين كل البشر، ولكن بين البعض منهم ليس إلا. بينما تبين أصوات أخرى بالنسبة لكل واحد ضرورة بناء حرمة قانونه ومقامه الخاص أو مسكنه، وتكريس أصوله الخاصة وذاكرته بطريقة أو بأخرى للإلهي، مجنبا إياها كل تساءل ذي طبيعة تاريخية وشدها نهائيا في حقل لاهوتي من أقصاها إلى أقصاها، وعليه، تشكل بداية القرن الواحد والعشرين، مثل بداية القرن التاسع عشر، من هذا المنظور لحظة انقسام كبير وتمايز كوني وبحث عن الهوية النقية.

اسم «الزنجي»

في هذه الظروف يكون لفظ الزنجي الذي يفيد كنقطة ارتكاز في هذا الكتاب - اقل سجالا مما يبدو. لا نريد بإحياء هذا المفهوم الذي يعود إلى عصر آخر، عصر الرأسمالية الأولى، الاكتفاء بإعادة النظر في تلك الوحدة الخيالية

---

(56) Ernest JÜNGER, *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard, Paris, 1962, p. 107-110.

(57) Wendy BROWN, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York, 2010.

(58) Étienne BALIBAR, *loc. cit.*, et Federico RAHOLA, «La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent», *Cultures & Conflits*, nº 68, hiver 2007.

التي يحملها. لقد سبق وأن قال جامس بالدوين James Baldwin أن الزنجي ليس بمعطى مبدئي. فرغم الروابط القديمة يكاد لا يوجد شيء يشهد على وحدة أوتوماتيكية بين زنجي الولايات المتحدة الأمريكية وزنجي الكرايبي والزنجي الأفريقي. فوجود السود من الكرايبب في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا يعود على الأقل إلى القرن السابع عشر. في تلك الفترة كان العبيد القادمون من البرباد يمثلون جزءا هاما من ساكنة فيرجينيا. ولاعتبارات عدة كانت كاورلينا الجنوبية إلى غاية بداية القرن الثامن عشر مستعمرة فرعية من البرباد. سيزداد عدد السود القادمين من جزر الكرايبي بشكل محسوس غداة الحرب الأهلية. إذ بين عامي 1850 و1900 سينتقل عددهم من 4067 فرد إلى 20236. كانت أغلبية القادمين الجدد حرفيين ومعلمين ودعاة أو حتى رجال قانون وأطباء(59). لذا كانت مساهمة الافروكاربيين في الدولية الزنجية وتصاعد النزعة الراديكالية في الولايات المتحدة الأمريكية وأفريقيا معتبرة. بالمناسبة ذاتها، تنوعت نظم النزاعات التي رافقت هذا المسار وتجلت في جهة أخرى المسافة التي كانت في حالات عديدة تفصل بين زنوج أمريكا وزنوج الجزر(60).

كان على أفريقيا وزنوج أمريكا وزنوج جزر الكاريبي أن يتعلموا معاناتها - وبداية على نمط خلاف(61). كان جل المفكرين السود في تلك الفترة يقولون بانتسابهم لأفريقيا وأمريكا على حد سواء، أما دعاة الانفصال فكانوا قلة قليلة(62). ينتمي زنوج الولايات المتحدة، في حين كانوا يشكلون أقلية غير مرغوب فيها في بلدان مسقط رأسهم، إلى «نحن» أمريكان، إلى ثقافة فرعية أمريكية أساسا والرثة-الأطلسية على حد سواء. من ثم برز موضوع «الوعي

---

(59) Ira REID, *The Negro Immigrant. His Background, Charecteristics and Social Adjustment*, 1899-1937, Columbia University Press, New York, 1939.

(60) Lire Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, Verso, New York, 1998.

(61) Voir James BALDWIN, Nobody..., *op. cit.*, p. 13-55; ou encore KWAME Anthony APPIAH, In *My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Voir également ce que dit Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, *op. cit*.

(62) Martin R. DELANY et Robert CAMPBELL, Search for a Place. Black Separatism and Africa; 1860, University of michigan Press, Ann Arbor, 1969.

المزدوج»، الذي قد يذهب عند كتاب من أمثال رالف إيليسون Ralph Ellison إلى حد رفض الاعتراف بأدنى انتساب أفريقي[63]. مِنحة حقيقة أصبحت لا تُعرف - انقطاع وتوقفات، التقطع -، عاش الذين اقتربوا من أفريقيا أو اختاروا العيش فيها لا محالة اغترابا، تؤرقهم غرابتها وطابعها المفترس[64]. ومن واقع الآمر أنّ لقاءهم مع زنوج أفريقيا شكل من الوهلة الأولى لقاء مع آخر غير[65].

هذا يعني أنّ تقليدا طويلا من التكنه المشترك والانشغال المتبادل سيميز علاقات الزنوج فيما بينهم من وراء التشتت[66]. في «رسالته المتعلقة «بالعلاقات بين واجبات الإنسان الحر الملون الأمريكي في أفريقيا» يطرح ألكسندر كرومل Alexandre Crummel منذ البداية مبدأ وجود طائفة قرابية بين أفريقيا وجميع «أطفالها» و«أبنائها» الذين يعيشون في «البلدان البعيدة»، داعيا إياهم، بمقتضى هذه العلاقة القرابية والنسبية، إلى المطالبة بحقوقهم باعتبارهم ورثة. لا يتناقض هذا الحق في الإرث في مهد أسلافهم بتاتا، على الأقل من وجهة نظره، مع رغبتهم في انتماء كامل الحقوق إلى «بلدان مولدهم» ألا وهي الولايات المتحدة. وعليه يكون ادعاء القرابة مع أفريقيا والمساهمة في إعادة إحيائها بمثابة فعل

---

(63) John CALLAHAN (dir.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, Random House, New York, 2003, John CALLAHAN et Albert MURRAY (dir.), *Trading Twelves. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, The Modern Library, New York, 2000; et Ralph ELLISON, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?, Grasset, Paris, 1969.*

(64) Kevin K. GAINES, *Black Expatriates and the Civil Rights Era. African Americans in Ghana*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006; Ibrahim SUNDIATA, *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Duke University Press, 2013, Durham, 2003. Plus récemment, voir Maryse CONDE, *La Vie sans fards*, JC Lattès, Paris, 2013; et Saidiya HARTMAN, *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Ferrar, Strauss and Giroux, New York, 2008.

(65) Richard WRIGHT, Black Power. A record of Reactions in a Land of Pathos, Harper, New York, 1954, Margaret WALKER et Richard WRIGHT, *Daemonic Genius*, Warner, New York, 1988, p. 240 *sq; Kwame Anthony APPIAH, «A long way from home: wright in the Gold Coast», in Harold BLOOM (dir.), Richard Wright. Modern Critical Views*, Chelsea house, New York, 1987, p. 173-190; et Jack B. Moore, «Black power revisited: in search of Richard Wright», *Mississipi Quarterly*, vol. 41, 1988, p. 161-186.

(66) في موضوع تناقضات هذا المسار انظر:
James SIDBURY, Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic, Oxford University Press, Oxford, 2007; et Clare CORBOULD, Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919-1939, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

حب الذات واحترامها، إنه، كما يقول، تخلص من الكفن الذي اجبر الزنوج على ارتدائه في عمق ذلك القبر المتمثل في العبودية. تتميز أفريقيا كرومل Crummel بخاصيتين. فهي من جهة ذلك الطرف المبتور من الإنسانية، تعيش واهنة في عبادة الأوثان والظلمات في انتظار الوحي. وهي من جهة أخرى بلد الثروات الطبيعية التي يتعذر رصد مواردها المعدنية الكبيرة للغاية. فبينما يتبادر السباق على كنوزها، لا يمكن لأبنائها البعيدين بتاتا إقصاء أنفسهم بأنفسهم من مائدة القسمة. ستخرج أفريقيا من الكهف وستظهر إلى نور العالم بفضل التجارة والتمسيح، لذا سيأتي خلاصها من الخارج -عبر تحولها إلى دولة مسيحية[67].

بسبب هذا الانشغال المتبادل، لم يكن اللقاء بين زنجي الولايات المتحدة وزنجي الكراييب مع زنجي أفريقيا لقاء مع آخر غير. لقد كان في العديد من الحالات لقاء مع آخرين من شاكلتي - إنسانية مخصية، حياة ينبغي إخراجها أيا كان الثمن من غياهب الزنزانة فهي بحاجة إلى معالجة جراحها. في هذا اللقاء ستلعب أفريقيا دور قوة تشكيلية تكاد تكون شعرية-أسطورية - قوة ستدفع دوما إلى «قبل زمن» (زمن المذلة)؛ القوة التي نرجو أنها ستمكن من تحويل وإدماج الماضي ومداواة أفظع الجروح، وإصلاح الخسائر وبناء تاريخ جديد بأحداث قديمة، وعلى حد تعبير قاله نيتشه في شيء آخر، «إعادة بناء الأشكال المكسورة على حيثياتها الخاصة»[68].

لكن هذه الكوكبة تعمل دائما على خلفيتها وضعية أخرى، تحملها القوى التي تقول بأنّ الزنجي لن يجد أبدا السلم والراحة، والحرية في أمريكا، وأنه إذا ما أراد أن تتفتق عبقريته الخاصة ينبغي له أن يهاجر[69]. في هذه الكوكبة لا

(67) Alexander CRUMMEL, The future of Africa, Being Addresses Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia, Charles Scribner, New York, 1862, chap. 2 et 7 en particulier.

(68) Friedrich NIETZSCHE, Considérations inactuelles I et II, Gallimard, Paris, 1990

(69) Mary A.SHADD, A Plea for Emigration: or, Notes off Canada West, in its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and Vancouver's Island, George W. Pattison, Detroit, 1852; Martin Robinson DELANY, The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considired, Philadelphie, 1852.

تنفك العلاقة بين الحرية والإقليم. إذ لا يكفي بناء مؤسسات خاصة في سياق تفرقة متفاقمة، واكتساب الخبرة وربح الاحترام بينما حق المواطنة مرفوض بشكل أساسي هش وممكن إلغاؤه. ومن الضروري أيضا أن تكون له أمة ودولة خاصة ينبغي له الدفاع عنها[70]. سيتعزز فكر سفر خروج هذا في الفترة بين عامي 1877 و1900، ليترجم في شكل ثلاث مشاريع متباينة. يتمثل الشكل الأول في مشروع الاستعمار. كان لهذا المشروع بعدا عنصريا من حيث أن تحقيقه كان في جزءه الأكبر على يد الجمعية الاستعمارية الأمريكية American Colonization Society، الهدف منه تخليص الولايات المتحدة من ساكنتها السوداء وذلك بترحيلها إلى أفريقيا. أما المشروع الثاني فيتمثل في هجرة حرة متسارعة، صحيح، أنها كانت على خلفية تصاعد العنف والإرهاب العنصري في الجنوب خاصة، بينما يدخل المشروع الثالث في إطار النزعة التوسعية الأمريكية في الفترة الواقعة ما بين سنة 1850 و1900. يرى هانري بلانتون باركس Henry Blanton Parks مثلا أن السود الأمريكان والأفارقة يشكلون عرقين متباينين. لكن بفعل تلامسهم المطول مع الحضارة أصبح السود الأمريكان أكثر تطورا من الأهالي الأفارقة[71]، الذين احتفظوا عكس الفريق الأول بقوة بدائية، الكفيلة، لامتزاجها بما استقدمه السود الأمريكان من القرون التي تعودوا فيها على الحضارة، بإحياء فحولة العرق الزنجي بشكل عام[72]. من الوهلة الأولى يشكل العقل الزنجي إذن مجموعة أصوات ومنطوقات وخطابات ومعارف وشروح وغباوات موضوعها الشيء أو الناس «من أصول افريقية»، وكل ما يؤكد اسمهم وحقيقتهم (خصوصياتهم وميزاتهم، مصيرهم ودلالاته باعتباره قطعة إمبريقية من العالم). يعود هذا العقل، المكون من طبقات متعددة، إلى العصر القديم على

---

(70) حول تعقيد تلك الرهانات، طالع
Robert S.LEVINE, Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.

(71) Henry Blanton Parks, Africa: The Problem of the New Century. The Part the Africa Methodist Episcopal Church Is to Have in its Solution, A.M.E. Church, New York, 1899.

(72) Voir l'analyse de Michèle MITCHELL, *Righteous Propagation. African Americans and the Politicsof Racial Destiny after Reconstruction*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004, ch. 1 et 2.

الأقل، حيث كانت مصادره اليونانية والعربية أو المصرية وحتى الصينية موضوع العديد من الأعمال[73]. يتمثل هذا العقل منذ بدايته في نشاط نسج خرافة بدائي، إذ يتعلق الأمر في جوهره برصد ملامح حقيقية أو مؤكدة ونسج قصص وتشكيل صور. غير أنّ العصر الحديث يمثل لحظة مفصلية في تشكله بفضل روايات الرحالة والمستكشفين والعسكر والمغامرين والتجار والمبشرين والمستوطنين هذا من جهة، ومن جهة أخرى بتشكيل «علم كولونيالي» الذي تشكل «الأفريقاوية» africanisme آخر تجسيد له. تدخل الجمعيات العلمية، والمعارض الدولية، ومتاحف الهواة، وجمع «الفن البدائي» ضمن قائمة الوسطاء والمؤسسات التي ساهمت آنذاك في تكوين هذا العقل وتحوله إلى حس مشترك أو إلى جبلة.

ليس هذا العقل مجرد منظومة من المرويات والخطابات تدعي العلمية، بل هو كذلك خزان يستقي منه حساب الهيمنة العرقية تسويغاته. الأكيد أنّ الانشغال بالحقيقة ليس غريب عليه، لكن وظيفته كانت قبل كل شيء تقنين ظروف ظهور وتجلي ذات عرقية سيطلق عليها تسمية الزنجي، أو في ما بعد في الظروف الكولونيالية، الفرد المحلي «من هو؟» «ما الذي يساعدنا على التعرف عليه»؛ «ما الذي يميزه عنا؟»؛ «كيف يمكن حكمه وما هي الغايات من ذلك»[74]. في هذا السياق يشير العقل الزنجي أيضا إلى مجموعة من الخطابات والممارسات على حد سواء عمل يومي تمثل في اختراع وحكي وتكرار وتنويع الصيغ والنصوص والطقوس التي تروم إخراج الزنجي إلى الوجود من حيث هو رعية عرقية وبرانية متوحشة يستحق على هذا النحو تجريده من الأهلية الأخلاقية واستعماله عمليا. لنسمي هذا النص الأول الوعي الزنجي للغربي. بالبحث عن الإجابة على السؤال «من هو؟» يعمل هذا العقل على تسمية حقيقة خارجية

---

(73) Engelbert MVENG, *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence africaine, Paris, 1972; Cheikh Anta DIOP, *Nations nègres et cultures*, Présence africaine, Paris, 1954, et *Antériorité des civilisations nègres. Mythes ou vérité historique?, Présence africainè, Paris, 1967; Théophile OBENGA, L'Afrique dans l'Antiquité. ègypte pharaonique, Afrique noire*, Présence africaine, Paris, 1973.

(74) Evelyn BARING CROMER, «The Govemment of subject races», *Edinburgh Review*, janvier 1908, p. 1-27; et *Modern Egypt*, vol. 1 et 2, Macmillan, New York, 1908.

بالنسبة له، يصر على موقعتها بالنسبة لأنا يعتبر مركز كل دلالة. انطلاقا من هذا الموقع يعتبر شاذا كل ما هو ليس بشبيه للذات.

على هذا النص الأول -في الحقيقة كوكبة تغيرت باستمرار مع مرور الوقت واتخذت دوما أشكال متعددة متناقضة ومتباعدة- يجيب نص ثاني يريد لنفسه أن يكون فعل تقرير مصير ذاتي، نمط من الحضور حيال الذات، نظر داخلي ويوطوبيا نقدية. يجيب هذا النص الثاني على فئة أخرى من التساؤلات المطروحة بصيغة المتكلم: «من أنا؟»؛ «هل أنا حقيقة من يقال عنه انه أنا؟» «هل صحيح أنني لست شيئا آخر غير هذا - مظهري، وما يقال، وما يرى عني؟»؛ «ما هو اسم حالتي الحقيقية المدنية والتاريخية؟»[75]. اذا كان الوعي الغربي بالزنجي هو **حكم هوية**، فإنّ هذا النص الثاني هو على العكس من ذلك **تصريح بهوية**. من خلال هذا النص يقول الزنجي عن نفسه بأنه ذلك الذي ليس لدينا عليه سلطان؛ ذلك الذي لا يوجد في المكان الذي يقال عنه انه موجود فيه، وبدرجة أقل موجود حيث نبحث عنه، إنما يوجد بالأحرى حيث لا يكون مفكرا فيه[76].

تعرض هذه الكتابة الثانية عددا معينا من الملامح التمييزية ينبغي التذكير بها بعجالة. عملت في المقام الأول على تأسيس أرشيف. يكون ذلك، كما يعتقد، ضروريا اذا ما وجب أن نعيد الزنوج إلى تاريخهم، لكن المهمة معقدة للغاية. في الواقع، كل ما عاشه الزنوج كتاريخ لم يترك بالضرورة علامات وإذا ما وجدت، فإنها لم تلق العناية والمحافظة في جملتها. من هنا نتساءل كيف

---

(75) في موضوع الصيغ المختلفة التي اتخذتها هذه الاسئلة في الاستوغرافيا الأفريقية-الأمريكية، انظر: Stephen G. HALL, *Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in the Nineteenth Century America*, University of North Carolina PRESS, Chapel HILL, 2009. Du coté africain, voir par exemple Cheikh Anta DIOP, *Nations nègres et culture, op. cit.*

(76) Alain LOCKE, «The Negro Spirituals», in *The New Negro*, Athenium, New York, 1968; William E.B. DUBOIS, *The Souls of Black Folk*, Library of America, New York, 1990 [1903], Samuel A. FLOYD Jr, *The Power of Black Musk*, Oxforf University Press, New york, 1990; Paul GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciouness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992, et *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2010. Voir également Paul Allen ANDERSON, *Musk and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Duke University Press, Durham, 2001.

يمكن كتابة التاريخ في غياب العلامات التي تمثل مصادر الوقائع الهيستريوغرافية؟ يظهر إذن بشكل مبكر للغاية أنّ كتابة تاريخ الزنوج ليست ممكنة إلا اعتمادا على شظايا تجند في وصف تجربة متشظية في حد ذاتها، تجربة شعب ترسم في شكل خط متقطع، شعب يصارع من اجل تحديد ذاته ليس كمركب من عناصر متباينة ولكن كطائفة لا زالت بقع دمها ترى على سطح الحداثة كله.

في جهة أخرى تسعى هذه الكتابة جاهدة لتخرج إلى الوجود طائفة ينبغي أن تتشكل انطلاقا من حطام متناثرة في أركان هذا العالم. والواقع أنّ هذه الحقيقة، في غرب نصف الكرة الأرضية، هي حقيقة مجموعة مكونة من عبيد ورجال أحرار، وملونين عاشوا في جل الحالات بين المناطق الرمادية لمواطنة اسمية في وسط دولة، مهما تتغنى بالحرية والديمقراطية، بقيت مع ذلك في أساسها دولة عبودية. خلال هذه الفترة، اكتست كتابة التاريخ بعدا أدائيا، حيث كانت بنية هذه المناجزة، لاعتبارات عدة، من نظام لاهوتي. كان المغزى بالفعل يتمثل في كتابة تاريخ يعيد فتح إمكانية أن يصبح أحفاد العبيد عملاء التاريخ ذاته[77]. امتدادا لحركة العتق وإعادة البناء، ظهرت كتابة التاريخ أكثر من أي وقت مضى كأنما هي فعل تخيل أخلاقي، يتمثل بامتياز في إحداث نقلة من مكانة العبد إلى مكانة مواطن مثل غيره من المواطنين. أصبح ينظر إلى المجموعة الجديدة، مجموعة الرجال الأحرار، على أنها مجموعة يرتبط أعضاؤها بنفس الإيمان، وفكرة معينة عن العمل، وأهلية الاحترام، والواجب الأخلاقي والتضامن والإلزام[78]. غير أنّ هذه الهوية الأخلاقية كان يجب أن تتخذ شكلا

(77) انظر من وجهة النظر هذه
David WALKER, *David Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*, Boston, 1830; James W. PENNINGTON, *A Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Colored People*, L. Skinner, Hartford, 1841; Robert Benjamin LEWIS, *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, Boston, 1844; et Maria W. STEWART, productions of Mrs. Maria W. Stewart, 1835, *in* Sue E. HOUTCHINS (dir.), *Spiritual narratives*, Oxford University Press, New York, 1988.

(78) John R. OLDFIELD (dir.) *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummel on the South*, University Press of Virginia, Charlotteville, 1995.

في ظروف التفريق والعنف المتطرف والإرهاب العرقي[79].

يستمد التصريح بالهوية المميزة لهذه الكتابة الثانية أصله من لبس عميق. وواقع الأمر أنه رغم التعبير بصيغة المتكلم وعلى نمط يدل على ملكية ذاتية، يمثل صاحبه ذاتا توجست خيفة من كونها أصبحت غريبة على نفسها، ولكنها مع ذلك تبحث على تحمل العالم في المسؤولية، باعتبار نفسها أساسها الخاص[80]. كان الأفق يتمثل في المشاركة الكلية والكاملة في تاريخ الحرية الإمبريقي - حرية لا تقبل القسمة في وسط «إنسانية عالمية»[81]. ذلك هو إذن الجانب الآخر من **العقل الزنجي** - ذلك العقل حيث تبحث الكتابة على استرضاء شيطان النص الأول وبنية الاستعباد التي يحملها ذلك الذي حيث الكتابة نفسها تتخبط للتثير، وتنقض، وتفعِّل وتحيِّن التجربة الأصلية (التقاليد) وإيجاد من جديد حقيقة الذات، ليس خارجها ولكن انطلاقا من ترابها الخاص.

توجد فوارق عميقة لكن توجد في نفس الوقت تضامنات أكيدة بين هذا النص الثاني والنص الأول الذي يعمل جاهدا على دحضه. في جميع الحالات يحمل النص الثاني عن ظهر قلب بصمات علامات الأزيز المستمر بل حتى في بعض الحالات الأمر المهموس للأول، وقصر النظر بما فيه عندما تكون المطالبة بالقطيعة مدوية أكثر. لنسمي هذا النص **الوعي الزنجي بالزنجي**. غير أن هذا النص الثاني يقدم مميزات خاصة به، أدبية، بيوجرافية تاريخية وسياسية، وهو بذلك نتاج نزعة تدويلية متعددة اللغات[82]. كانت أمكنة ميلاده المدن

---

(79) كانت بعض جوانب هذا الرعب موضوع تحليلات في:
William E.B. DUBOIS, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Athenium, New York, 1992 [1935]. voir également Steven HAHN, *A Nation Under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery in the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003 : et Crystal N. FEIMSTER, *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009.

(80) Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.*, p. 250.

(81) Fabien EBOUSSI BOULAGE, *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Présence africaine, Paris, 1977, p. 184

(82) Brent Hayes EDWARDS, *The Practice of Diaspora. littérature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003 ; Rodérick BUSH, *The End of White World Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Philadelphia, 2009.

الكبرى في الولايات المتحدة وجزر الكرايبي، ثم أوروبا وأفريقيا في ما بعد. دارت في وسط هذه الشبكة الواسعة العالمية الأفكار وتشكل مخيال زنجي حديث[83]. كان صناع هذا المخيال غالبا أناس يعيشون في حركية، يتنقلون دائما من قارة إلى أخرى، يشاركون أحيانا في الحياة الثقافية والسياسية الأمريكية والأوروبية مساهمين بشكل حثيث في العولمة الفكرية التي طبعت عصرهم[84].

هذا النص هو أيضا ثمرة تاريخ طويل من راديكالية خصبها النضال من أجل الإعتاق، ومقاومة الرأسمالية[85]. خلال القرن التاسع عشر خاصة، كانت هذه المقاومة إلى حد كبير تدفعها النزعة الفوضوية الدولية، الحامل الأساسي لمعارضة الرأسمالية والعبودية والامبريالية. ولكنها كانت أيضا تحملها العديد من التيارات الإنسانية والخيرية التي، كما يقول بول جيلروا Paul Gilroy، تضع أسس جينيالوجيا بديلة لحقوق الإنسان. كان محتوى هذا النص الثاني مصبوغا بشكل خاص بجهد الشعوب الرازحة تحت النير الاستعماري والتفرقة العنصرية، العاملة على التخلص من التراتبيات العرقية، وحيث تطور الانتلجانسيا تركيبات الوعي الجمعي الذي مع اعتناق إبيستمولوجية صراع الطبقات الفعلي، تنتقد الأبعاد الأنتولوجية التي أفرزتها صناعة ذوات عرقية[86].

يحيل مفهوم **العقل الزنجي** إذن إلى مختلف جوانب نسج وكوكبة واحدة. فضلا عن ذلك بكثير يحيل هذا المفهوم إلى خلاف، نزاع وخصومة. لأنه تاريخيا يوجد بالفعل نزاع زنجي لا يتجزأ عن مسألة حداثتنا، شيء ما هو في الواقع محل تساءل في هذا الاسم الذي يتعلق من الوهلة الأولى بما سمي

(83) Paul GILROY, *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*, Amsterdam, Paris, 2007 [1992].

(84) Voir, par exemple, Bill SCHWARZ, *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester University Press, Manchester, 2003.

(85) Peter LINEBAUGH et Marcus REDIKKER, *The Many-Headed Hydra : Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston, 2001 ; Claude MCKAY, *Banjo*, Harpers, New York, 1929 ; Robin D.G. KELLY, *Fredoom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, New York, 2003.

(86) Cedric J. ROBINSON, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

«إنسان» في علاقته بالحيوان، ثم العقل في علاقته مع الغريزة. فعبارة «العقل الزنجي» تشير إلى مجموعة المداولات المتعلقة بالتمييز بين محرض الحيوان وعقل *ratio* الإنسان - على اعتبار أنّ الزنجي شاهداً حياً على استحالة مثل هذا الفصل. لأنّ الزنجي، إذا ما اعتمدنا على تقليد في الميتافيزيقا الغربية، فهو «إنسان» إما انه ليس بذلك بالنسبة لنا، أو انّه ليس مثلنا. فإن كان الإنسان يتعارض مع الحيوانية، وذلك ليس بحاله، يبقى هو الذي في ذاته، في لبس معين، تكمن إمكانية الحيوانية. جسد غريب في عالمنا، يسكنه الحيوان تحت الطي. من ثم تكون المناقشة حول **العقل الزنجي** هي إذن إعادة تناول كل سجال دار حول قواعد تعريف الزنجي؛ بما نتعرف عليه به ؛ ذلك الذي بفضله نستطيع تحديد الروح الحيوانية التي تسكنه؛ الشروط التي يمكن بفضلها للعقل ولوج وحكم تلك الحيوانية *animalitas*.

ثانيا، تحيل هذه العبارة إلى التكنولوجيات (قوانين، نظم، طقوس) التي انتشرت، والى الترتيبات التي وضعت بغية إخضاع الحيوانية للحساب. والمغزى الأخير من الحساب هو تقييد الحيوان في دائرة الاستخراج. والحال هذا، تكون محاولة التقييد من قبيل المفارقة مبدئيا. فهي تتطلب قياس وحساب سعر ما هو كائن، (ببساطة) ولكن يكاد ليس له ثمن إذ هو فارغ من كل قيمة؛ وهو الشيء الذي على ما يبدو لا قيمة اساسية له، والذي تكاد تكون قيمته احتمالية دائما. من جهة أخرى تكشف مثل هذه العملية عن صعوبة قياس ما لا يمكن حسابه، وهي صعوبة تنبع جزئيا من كون هذا الذي ينبغي حسابه هو جزء من الأشياء الأنتولوجية التي لا يمكن للفكر ذاته التفكير فيها ولكنه مع ذلك يتخبط في إرادة التفكير فيها - كما في الفراغ. في الأخير، يحيل هذا المفهوم إلى ما لا يتطلب أية مسؤولية مبدئيا بما انه خارج الحساب، وبما أنه من غير المحتمل أن يحسب فهو ضرب من الاقتصاد-المضاد anti-économie، إذ ليس ثمة أدنى حاجة لتسويغه فهو لا يؤسس شيء على الإطلاق؛ وليس ثمة أدنى حاجة في جهة أخرى إلى الوصف، إذ هو من حيث صرامة المفاهيم غير مؤسس قانونيا؛ وليس ثمة حساب فعلي يمكنه أن يضمن بالتأكيد السعر أو القيمة الحقيقيين.

مظاهر حقيقة وصورة زائفة

وحاصل الأمر أنه عندما نتحدث عنه نتساءل ما هو المعنى الدقيق لكلمة عرق؟ لا يكفي القول عن العرق بأنه لا جوهر له؛ وانه ليس بشيء آخر غير الأثر، الملمح، اجتزاء متحرك لمسار سلطوي دائم، صفقات لا تنتهي، تغير وتزحزح وتدلس من محتواه؛ أو فضلا عن ذلك بما انه ليس له حشايا إذ ليس له داخل إنما يتمثل ببساطة في الممارسات التي تؤسسه بما هو ذلك(87). كذلك نتساءل ألا يكفي القول بأنه مركب من الحتميات الميكراوية، اثر منضوي تحت نظر الآخر وتعبير عن معتقدات ورغبات غير مشبعة وغير معلنة(88). إنّ العرق والعنصرية هما جزء من مسارات اللاوعي الأساسية، وهما في ذلك يتعلقان بمآزق الرغبة البشرية - شهية، وجدان، هيام ومخاوف. إنهما يرمزان إلى ذاتهما قبل كل شيء من ذكرى رغبة أصلية غير مشبعة، أو فضلا عن ذلك من رَضّة ليس لأسبابها صلة مع ذلك وتلك التي كانت ضحية للعنصرية. كما أنّ العرق لا يتعلق بانخداع البصر وحده، إذ هو لا ينفتح على عالم من الأحاسيس فقط، إنما هو أيضا طريقة إرساء وتأكيد للقوة. وهو بشكل خاص واقع مرآوي وقوة نزوية. وحتى يستطيع العمل من حيث هو نزوة وعاطفة، **ومنظار** *speculum* ينبغي للعرق أن يكون رسماً، شكلاً، مساحة، صورة وبنية خيالية على وجه الخصوص. وبصفته بنية مخيالية يفلت العرق من انحصار حدود الملموس والمحسوس أو حتى المنتهي مع كونه من نوع المحسوس والتجلي فيه بشكل مباشر. ذلك أن قوته تنبع من قدرته على إنتاج باستمرار لأشياء فصامية، وإعمار، وإعادة إعمار العالم ببدائل، بكائنات ينبغي تعيينها وكسرها، في دعم ميئوس منه لبنية أنا يخرج عن جادة الصواب.

في جهة أخرى، من خصوصية العرق، أو العنصرية، انه يثير أو يولد قرين بديل مكافئ، صورة زائفة، وجه بشري حقيقي يستدعى للنظر. يتمثل عمل

---

(87) انظر ما قاله ميشال فوكو عن الدولة في:
Michel FOUCAULT, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard, Paris, 2004, p. 79.

(88) Frantz FANON, *Peau noire... op. cit.*

العنصرية في إرجاعه إلى الخلف أو تغطيته بحجاب. ففي مكان هذا الوجه يُصعد من غياهب الخيال شبح، وجه زائف، أو حتى صورة ظل، تتخذ في خلال ذلك مكان جسم ووجه إنسان. من هنا تتمثل العنصرية قبل كل شيء في استبدال ذلك الذي هو شيئا آخر بواقع آخر، إنها قوة تحويل الواقع، ومثبت العواطف، وهي أيضا شكل من الاضطراب النفسي، ذلك الذي بطريقة شرسة، يصعد به العتاد المكبوت إلى السطح. فأن يرى زنجيا، بالنسبة للعنصري، ليس معناه أن يرى أنه ليس هنا؛ وانه غير موجود، وانه ليس نقطة التثبيت المرضية لغياب علاقة. لذا ينبغي لنا أن نعتبر العرق ما هو أقل وما هو أكثر من كائن. فهو عملية المخيال، ومكان لقاء ما مع جزء الظل والمناطق المظلمة للاوعي.

لقد بيّنا أن العرق هو مكان واقع وحقيقة -حقيقة المظاهر، لكنه أيضا مكان التمزق والغليان والإراقة. فحقيقة الفرد الذي خص بعرق توجد في مكان آخر وفي نفس الوقت في المظاهر التي خص بها. يوجد العرق وراء المظاهر تحت ما يمكننا إدراكه، ولكن يكونه أيضا فعل التخصيص نفسه -هذا عن طريق الوسائل التي بفضلها تُنتج أشكال معينة من الحياة-التحتية وتـُمأسس عدم الاكتراث، والتخلي الـمُسَوَغ، وأشكال معينة من الاعتقال، أو حتى القتل الذي أصبح أمرا مقبولا. متحدثا عن العنصرية بشكل خاص وتقييدها في مكنزمات الدولة والسلطان ألم يكن ميشال فوكو يقول في هذا الصدد انه لا يوجد بتاتا سير حديث للدولة «لا يمر في وقت معين، وحدود وظروف معينة عبر العنصرية»؟ فالعرق والعنصرية كما قال، «هما شرط قابلية القتل في مجتمع المعايرة» ليستنتج من ذلك أنّه «لا يمكن ضمان الوظيفة القاتلة للدولة ما دامت تشتغل على نمط السلطان البيولوجي، وما دامت تسير على نمط البيوسلطان والعنصرية على حد سواء»(89).

إنّ الإنسان الذي عُيّن في عرق ليس بإنسان راكن، إنما سجين صورة ظلية ومفصول عن جوهره، من أسباب بؤس وجوده، حسب فرانز فانون، هو انه

(89) Michel FOUCAULT, «Il faut défendre la société», Cours au College de France, 1976, Seuil/Gallimard, Paris, 1977, p. 227-228

يعيش هذا الفصل كأنما هو كائنه الحقيقي، يكره كينونته، ويبحث على أن يكون ذلك الذي ليس كيانه. وعليه يكون نقد العرق من هذا المنظور أكثر من نقد بسيط للفصل. أما **المشهد العرقي** فهو مجال للوصم الممنهج. إنّ نداء العرق أو فضلا عن ذلك استحضار العرق خاصة عند المضطهد هو بالعكس لواء رغبة مظلمة في جوهرها، قاتمة، ومتناقضة -الرغبة في أن تكون له مجموعة[90]، إذ هو ازدواج يسكنه الحزن، والحداد والحنين إلى هو un çà بسيط محكوم عليه بالاختفاء إلى الأبد. والرغبة هذه هي قلق وكرب - مرتبطة بإمكانية الاندثار- ومشروعة على حد سواء. والأحسن من هذا أنها أيضا لغة رثاء وحداد متمرد على اسمه، تمفصل حول، وتختلق خلال ذكرى رهيبة -ذكرى جسد وصوت ووجه واسم كل ذلك، إن لم يكن قد افتقد، فهو على الأقل مغتصب ومدنس، ولكن ينبغي إنقاذه وإعادة الاعتبار له مهما كلف ذلك من ثمن[91].

هكذا تكون الخسارة، بالنسبة للزنوج الذين يواجهون واقع العنصرية، من مرتبة جينيالوجية قبل كل شيء. ففي العالم الجديد جُرِّد العبد الأسود بقوة القانون من كل قرابة، فأصبح «بلا أقارب»، يعيش ظرف من «ليس له أقارب» (*kinlesness*)فُرض عليه بالقانون والقوة. كما أنّ هذا الطرد من نظام القرابة المشروعة هو من جهة أخرى ظرف موروث، حيث لم تكن تعطي الولادة والذرية حقا في أي علاقة انتماء اجتماعي بما هو انتماء اجتماعي[92]. في هذه الظروف كان استحضار العرق أو جهد تأسيس طائفة عرقية يهدف قبل كل شيء إلى توليد رابط وبناء مكان حيث يمكن الوقوف في الرد على تاريخ طويل من الاسترقاق وكسر بيوسياسي. عند إيمي سيزير Aimé Césaire أو شعراء الزنجية مثلا، كان التحمس «للعرق الأسود» بمثابة صرخة مدوية وظيفتها انقاد ما حكم

---

(90) Éric VOGEL, *Race et communauté*, Vrin, Paris, 2007.

(91) راجع على هذا المستوى John ERNEST, *op. cit.*. خاصة الفصول من 1 إلى 4

(92) ذلك ما فسر جيدا

Frederick DOUGLASS, *My Bondage and My Freedom in Autobiographies*, Library of America, New York, 1994 [1855], p. 149. lire également Hortense J. SPILLERS, «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», in *Black, White, and in Color: Essays on American Littérature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2003 et la synthèse de Nancy BENTLY, «The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative», *Critical Inquiry*, vol. 35, n°2, 2009

عليه بالتفاهة[93] من الانحطاط المطلق. هذه الصرخة المؤامرة، إعلان واستنكار - تعبر عن إرادة العبيد والمستعمَرين في الخروج من الاستكانة، والاتحاد؛ وإعادة إنتاج ذاتية، كمجموعة حرة ذات سيادة، من الأفضل عبر عملها ومنجزاتها الخاصة؛ أو فضلا عن ذلك اعتبار نفسها بمثابة اصلها الخاص ويقينها ومصيرها الخاص في العالم[94].

يمكننا القول إذن عن استحضار العرق أنه يولد من إحساس بالضياع؛ من فكرة مفادها أنّ المجموعة كانت موضوع انشقاق؛ وأنها مهددة بالإبادة ولذا يجب، مهما كلف ذلك من ثمن، إعادة تأسيسها من خلال استعادة ضرب من التصرف فيما وراء الزمن والمجال والانفكاك[95]. من هذا المنظور يكون نداء العرق (الذي يختلف عن التخصيص العرقي) سبيلا إلى إعادة إحياء الجسد الأضحية، والمدفون، والمفطوم من روابط الدم، والأرض والمؤسسات، والطقوس، والرموز التي كانت تجعل منه جسدا حيا، كان ذلك هو المعنى الذي اتخذه نداء العرق في الخطاب الزنجي خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بوجه خاص. فتارة كان هذا النداء يعادل بحثا عن نقاوة أصلية أو رغبة في فصل نهائي. انه الحال عند ماركوس جارفي Marcus Garvey مثلا، وتارة تناسب بالأحرى مع إرادة الإفلات من مبدأ القربان والتضحية؛ بينما كان في حالات أخرى ردا على رغبة في الحماية من التهديد بالاختفاء - غريزة البقاء وحفظ النوع. كان الأمر يتعلق آنذاك بتخيل وإحداث مكان آخر حيث يمكن الانعزال بغية الاحتماء. يتطلب الاحتماء إعادة توزيع الإحساس والعاطفة، الإدراك والكلام، غير انه مهما كانت الحالة تكون الطائفة العرقية طائفة قائمة على ذكرى ضياع - طائفة من لا أقارب لهم. تكون «طائفة ضياع» في هذا المعنى، حيث، في حديثه عن الطائفة بشكل عام، يقول جان لوك نانسي Jean

(93) Aimé CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris, 2008 [1939].

(94) Voir en particulier Marcus GARVEY, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. Or Africa for the Africans*, Majority Press, Dover, Mass., 1986 [1923-1925].

(95) يتخلل هذا الموضوع جزءا كبيرا من النصوص الكبرى في القرن التاسع عشر. انظر بشكل خاص Edward W. BLYDEN, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1994, [1888].

Luc Nancy أنّها لا تنفك عن الموت، لأنّ عبر الموت تتجلى الطائفة[96].

في الأخير، كان العرق إحدى المواد الأولية التي نصنع بها الاختلاف والفائض، اعني شكلا من الحياة يمكن تبذيرها أو بذلها بإسراف. لا يهم إن لم يكن يوجد هذا النحو، ليس فقط بسبب التجانس الوراثي الهائل للكائنات البشرية. فهو لا يزال ينتج آثار تشويه لأنّه في الأصل كان وسيكون دوما ذلك الذي تحدث باسمه تقطعات داخل المجتمع وتقام علاقات من نمط حربي، وتضبط العلاقات الكولونيالية، ويوزع ويحبس الناس الذين تعتبر حياتهم وحضورهم كأعراض لظرف أقصى، والذين يطعن في انتمائهم لأنهم يدخلون ضمن الفائض في التصنيفات السارية المفعول. باعتباره أدواتية يكون العرق إذن هو ما يسمح بتسمية الفائض وتخصيصه للتبذير والإسراف في بذله. فهو الذي يسمح بوضع من يراد وصمهم ضمن مقولات مجردة، وتجريدهم أخلاقيا من الأهلية، واحتمالا حجزهم أو طردهم. انه الوسيلة التي بفضلها يشيؤون وعلى أساس هذا التشييء يتم تملكهم، فيُقرر بالتالي مصيرهم بطريقة لا تلزم أحدا قط المحاسبة. يمكن إذن مقارنة عمل العرق بكوب الأضاحي- ذلك النوع من الفعل الذي لا يقتضي إلزامية المحاسبة عليه، مثل تلك المخاطبة التي تذهب أدراج الرياح - ذلك هو بالضبط ما يحكم مبدأ العرق في الحداثة، مُمَأسِساً من ثم أولائك الذين يشكلون مراميه كأنما هي صور مكتملة للبرانية الراديكالية.

منطق الزريبة

لقد كان العرق دائما، من الناحية التاريخية، شكلا مقننا إلى حد ما من التقطيع وتنظيم التعدديات، وتثبيتها، وتوزيعها على طول تراتبية، وتوزيعها في وسط مجالات مسدودة بإحكام إلى حد ما -منطق الزريبة، ذلك هو الحال في ظل نظم الميز العنصري. في عصر الأمن ليس من المهم أن يظهر الميز العنصري تحت شعار «الدين» أو «الثقافة». فالعرق هو ما يسمح بتكنيه وتعريف مجموعات من الساكنة على اعتبار أنّ كل واحدة منها قد تحمل مخاطر متباينة وافتراضية إلى حد ما.

---

(96) Jean Luc NANCY, La Communauté désœuvrée, Christian Bourgeois, Paris, 1986, p. 39.

في هذا السياق تهدف مسارات التعريق إلى صبغ هذه المجموعات من الساكنة، وتثبيت بأقصى ما يمكن من الدقة الحدود التي تستطيع التحرك داخلها؛ وتحديد بأقصى ما يمكن من الدقة المواضع التي يمكنها أن تحتلها؛ وباختصار ضمان تحركات في الاتجاه الذي يسمح باستبعاد التهديدات وضمان الأمن العام. يتعلق الأمر بانتقاء هذه المجموعات من الساكنة صبغها باعتبارها «أنواعاً» و«متسلسلات» و«حالات» داخل حساب يعمم الخطر والصدفة والاحتمالات بطريقة تتيح استباق المخاطر الملازمة لتحركاتها، وإذا أمكن تحييدها مسبقا في غالب الحال، بالتثبيت والاعتقال أو الترحيل. يشتغل العرق من هذا المنظور كترتيب امني قائم على ما قد يمكن تسميته مبدأ التجذر البيولوجي عن طريق النوع؛ فهو بذلك أيديولوجيا وتكنولوجيا حكم على حد سواء.

ذلك هو الحال تحت نظام المزرعة، والميز العنصري والمستعمرة، حيث كان دوره تخصيص الكائنات الحية بميزات تسمح بتوزيعها على هذه الخانة أو تلك داخل التصنيف الكبير للأجناس البشرية. ولكن العرق كان أيضا جزءا من بيو- اقتصاد، ففيه جاءت الجماهير والطبقات والمتساكنين لتتوافق، اعني تلك المواريث الثلاث للتاريخ الطبيعي، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي. لم يكن عمل وإنتاج الثروات ينفصل عن المشاكل الخصوصية للحياة والسكان وضبط الحركات والتنقلات و، باختصار، مسارات التنقل والسبي التي شكلت بعدا مركزيا في التكنولوجيات الأمنية ومكنزمات تقييد الناس في منظومات قانونية- شرعية متباينة.

في جهة أخرى، كانت العنصرية والخوف المرضي من الآخرين ظواهر مشتركة على نطاق واسع. يفترض المنطق العنصري درجة عالية من السفالة والبلادة. ويقتضي أيضا، كما أشار إلى ذلك جورج باتاي Georges Bataille، شكلا من النذالة - نذالة الإنسان «الذي يعطي لعلامات خارجية قليلة قيمة لا معنى لها، إلا المخاوف ووعيه السيئ، والحاجة إلى تحميل الآخرين، في الكره، ثقلا من الرعب يلازم ظرفنا»؛ والناس كما أردف قائلا «يكرهون بقدر ما

هم المبغضين»[97]. لذا من الخطأ الاعتقاد بأن المنطق العنصري ما هو إلا عرض من أعراض النهب الطبقي، أو أنّ صراع الطبقات هو الكلمة الأخيرة في «المسألة الاجتماعية». أكيد أنّ العرق والعنصرية يرتبطان بتناقضات قائمة على البنية الاقتصادية للمجتمعات، لكن لا يصح القول بأنّ تحول هذه البنية يجر بالضرورة اختفاء العنصرية. ففي جزء واسع من التاريخ الحديث، ارتبط العرق بالطبقة في علاقة تأسيس متشارك، حيث كان نظام المزرعة والمستعمرة في ذلك مصانع بامتياز للعرق والعنصرية. بتغذية وزرع الاختلافات التي تميزه عن الزنجي كان «الأبيض الصغير» بوجه خاص يشعر بأنه كائن بشري. ترى الذات العنصرية البشرية في حد ذاتها، لا في ما يجعلها مثل غيرها، ولكن في ما يميزها عن غيرها. على هذا الأساس يتخلل منطق العرق في العالم الحديث البنية الاجتماعية والاقتصادية ويتداخل مع الحركات من نفس النظام، ويتحول باستمرار.

يمثل الزنجي باعتباره عبدا إذن إحدى صور حداثتنا المحيرة، حيث يشكل منطقة ظل، وجزء من الخافية، ونصيب من الفضيحة. شخص ذو اسم ملعون، وقدرته على إنجاب الذرية والتوليد مشوشة، والوجه مشوه والعمل مسلوب، يشهد الزنجي على إنسانية مبتورة بصمها الحديد والاستلاب بشكل عميق. لكن بسبب العذاب الذي كرس وجوده له، وإمكانية الانتفاضة الراديكالية التي يحملها رغم ذلك، والتي لم يقض عليها كلية بفضل ترتيبات الاستعباد، يمثل الزنجي أيضا نوعا من طمي الأرض، نقطة تماس منتصفات عوالم demi-mondes كثيرة أنتجها ذلك العنف المزدوج، عنف العرق ورأس المال. روث التاريخ وذوات في ما وراء الخضوع، يعكس التناقض المظلم للعالم الذي بناه العبيد. فاعلون من أنبار السفن، لقد كانوا أول أتبارى سفينة حداثتنا. وعليه إذا كان ثمة شيء يطارد الحداثة، من طرف إلى آخر، فهو بالفعل إمكانية حدوث واقعة فريدة تتمثل في «ثورة العبيد» التي قد تؤشر على تحرير المستعبدين، ليس هذا وحسب بل إعادة تأسيس جذرية، إن لم يكن لمنظومة الملكية والعمل فإنها ستكون على الأقل تأسيسا جذريا لمكنزمات إعادة توزيعها ومن ثمة النظر في أسس إعادة إنتاج الحياة ذاتها.

(97) Georges BATAILLE, *Œuvres complètes. XII,* Articles 2. 1950-1961, Gallimard, Paris, 1988.

2

بئر الاستيهامات

«أفريقيا» و«الزنجي» - مفهومان تربطهما علاقة توالد متبادل، إذ الحديث عن احدهما هو في الواقع استحضار للآخر. يعطي الواحد للآخر قيمته المكرسة والمتداولة. لقد سبق وقلنا أنّ كل الأفارقة ليسوا بزنوج ومع ذلك اذا كان لأفريقيا جسم وإذا كانت جسما، هو *un ça*، فإنّ الزنجي هو من يعطيه لها - بصرف النظر عن أهمية مكمنه في العالم. وإذا كان الزنجي نبز، اذا كان هذا، فذلك كان بسبب أفريقيا. الاثنان **الهو وهذا** يحيلان إلى أنقى اختلاف وأكثر جذرية، وإلى قانون الفصل. يختلط الأول بالثاني ويلقي الواحد ثقله اللاصق، فهو ظل ومادة في آن واحد. كان الاثنان نتيجة مسار تاريخي طويل في صناعة الذوات العرقية، وذلك ما نريد بيانه في هذا الفصل، حيث سنبحث الطريقة التي بفضلها أصبحت أفريقيا والزنجي إشارة على مغايرة يستحيل إدراكها، وسطو على المعنى، وهستيريا مرحة.

إنسانية مؤجلة

لكن ما الذي ينبغي أن نفهمه من «زنجي»؟ من المتفق عليه عموما أن هذا اللفظ ذي الأصل الأيبيري لم يظهر في نص مكتوب باللغة الفرنسية إلا في بداية القرن السادس عشر. رغم ذلك لم يدخل في الاستعمال الشائع نهائيا إلا في القرن الثامن عشر، اعني حين بلغت تجارة الرق أوجها[1]. على المستوى

---

(1) Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, vol. 10, H. Champion, Paris, 1902, Dictionnaire de Trévoux, édition de 1728; Simone DELESALLE et Lucette VALENSI, «Le mot "nègre" dans les dictionnaires de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie», Langue française, nº 15, septembre 1972.

الظاهراتي يشير هذا اللفظ من الوهلة الأولى، ليس إلى واقع ذي دلالة وإنما إلى حقل أو أحسن من ذلك، إلى غطاء من الغباوات والأوهام نسجها الغرب (وجِهات أخرى من هذا العالم) وألبسها أناس من أصول افريقية زمناً طويلاً قبل أن يقعوا في شباك الرأسمالية المنبثقة في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر. إنّ الزنجي، ذلك الكائن البشري المقاوم وغريب الأشكال، المشوي بإشعاع نار السماء، المتميز بحدة طبع مفرطة، الخاضع لسلطان المرح، المفتقر إلى الذكاء، هو قبل كل شيء جسد -عملاق وخرافي - طرف وأعضاء، لون ورائحة، لحم وشهوة، مجموعة غريبة من الأحاسيس[2]. وإن كان حركة فلا يمكنها إلا أن تكون حركة متناقضة في عين المكان، دبيب وتشنجات (Hegel, *La raison dans l'Histoire*) - ارتعاش الطير، صوت حافر الدابة. وإن كان قوة فلا يمكن إلا أن تكون قوة الجسم الغليظة المفرطة، المتشنجة، والاهتياجية، المتمردة على الفكر؛ موجة، كلبَ وانفعالية عصبية، هي كل ذلك معا، المتيزة بإثارة الاشمئزاز والخوف والذعر.

هكذا كان الحال في ذلك المشهد، مشهد الزنجي والطفل الأبيض الصغير، الذي يصفه فرانز فانون في قوله: «إن الزنجي دابة، والزنجي سيء وقبيح، والزنجي بشع؛ انظر إنه زنجي، الجو بارد والزنجي يرتعش من لسعات البرد، والطفل الصغير يرتعش لأنه خائف من الزنجي، والزنجي يرتعد من شدة البرد بينما الطفل الصغير الجميل يرتعد لأنه يعتقد بأن الزنجي يرتعد من الكلَب، يلقي الطفل الصغير بنفسه في حضن أمه صارخا: أمي، أمي سيأكلني الزنجي»[3]. من خلال مسار انتشار وخاصة الترسيخ الذي كان موضوع دراسات عديدة، أصبح هذا الغث الضخم من الغباوات والأكاذيب والهوام نوعا من الغلاف الخارجي كانت وظيفته بالنتيجة أن يحل محل كيانهم وحياتهم، عملهم وكلامهم. تلبيس خارجي، تراص هذا الغلاف في طبقات وتحول إلى أطراف جسم، واصبح بمرور الوقت **قشرة متكلسة** - أنتولوجيا ثانية- وقرحة - جرح

---

(2) انظر ملاحظات:
PLINE l'ANCIEN, *Histoire naturelle*, vol. 6-2, Les Belles Lettres, Paris, 1980; AL-MAS'UDI, *Les Prairies d'or*, vol. 1, Imprimerie Impériale, Paris, 1861.

(3) Frantz FANON, *Peau noire..., op.cit.*, p. 156.

يحمل مدى الحياة، ينخر ويلتهم ويقوض من صُكَّ به. عن هذا الجرح وشروط شفائه يتحدث فرانز فانون مثلا في كتابه *Peau noire, masques blancs*، بينما يماثله جامس بلدوين James Baldwin بسم ينبغي التساؤل عما يحدثه في الشخص الذي يصنعه ويقطره، وكذلك في الشخص الذي يعطى له بشكل منهجي.

اتخذت هذه القشرة وهذه القرحة، انطلاقا من القرن التاسع عشر، وجودا شبه مستقل مشتغلة تارة على طريقة موضوع زينة، وتارة على صورة قرين، وبطريقة أكثر ضررا على شكل **هيكل عظمي** - ما يتبقى من الجسم بعدما قطع منه اللحم أو كشط -. من وجهة النظرة التاريخية الصرفة يحيل لفظ «زنجي» إذن بداية إلى استيهام. تكمن الفائدة من دراسة هذا الاستيهام في أنه يقول لنا في موضوع الذين أنتجوه، ليس هذا وحسب بل أيضا في موضوع الإشكالية الحقيقة القديمة ومكانة المظاهر وعلاقتها مع الواقع - واقع المظاهر ومظاهر الواقع -، المتمثلة في رمزية الألوان. يخضع مسار تحويل الناس من أصول افريقية إلى «زنوج» اعني إلى أجساد استخراج وذوات عرقية، لاعتبارات عدة، إلى منطق تعظم ثلاثي وتسمم وتكلس. فالزنجي ليس فقط ذلك النمط الأولي لذات مسممة ومفحمة، إنما هو أيضا ذلك الذي صنعت حياته من حطام متفحم.

ثم أنّ الاسم substantif «زنجي»، ذلك الذي نعطيه للمنتوج الحاصل عن المسار الذي حوّل خلاله أناس من أصول أفريقية إلى **معدن** حي يستخرج منه **فلزا**. ذلك هو بعده المزدوج، التحولي والاقتصادي. اذا كانت أفريقيا في عهد العبودية مكان استخراج هذا المعدن بامتياز، فإنّ المزرعة في العالم الجديد كانت على عكس ذلك مكان إذابته، وأوروبا مكان تحويله إلى نقد ائتماني[(4)]. كان هذا الانتقال من الإنسان-معدن إلى الإنسان-فلز ومن الإنسان- فلز إلى الإنسان نقد بعدا بنائيا يهيكِل الرأسمالية الأولى. كان الاستخراج قبل كل شيء اقتلاع أو فصل كائنات بشرية فريدة عن أصولها حيث ولدت؛ وهو بعد ذلك بتر أو استئصال - شرط حتى يمكن القيام بالعصر حقيقة (الذي من دونه لا يمكن أن يكتمل الاستخراج). إن تمرير العبد عبر الـمُصَفِحة وضغطه بشكل يتيح استخراج

---

(4) Ian BAUCOM, *Spectres of the Atlantic. Finance Capital, Slavery and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.

منه أقصى ما يمكن من الفائدة، ليس مجرد فعل تحويل كائن بشري إلى شيء، ولا مجرد وصمه بعلامة لا تمحى، إنما هو فعل يُنتج الزنجي، اعني في الحالة التي سنشتغل عليها طيلة هذا الكتاب، تلك الذات العرقية أو فضلا عن ذلك الصورة نفسها لما يمكن إبقاءه بعيدا عن الذات- الشيء الذي يمكن التخلص منه بعدما لم يعد مفيداً.

تخصيص، استبطان وانقلاب

يشكل لفظ «الزنجي» موضوع انقلاب راديكالي في بداية القرن العشرين بعدما تناولته من قبل الحركات الطلائعية على وجه الخصوص، ثم الشعراء من أصول افريقية. كان هذا الانقلاب نتيجة جملة من العوامل نذكر منها أزمة الوعي التي غرق الغرب فيها في بداية القرن تشبهها إعادة تقييم المساهمة الأفريقية في تاريخ البشرية. فإذا كانت الدعاية المغرضة الكولونيالية تؤكد طويلا، بإيعاز من العسكريين المغامرين، على ممارسات أكل اللحوم الآدمية المفترضة، وكراهيات قديمة لعلها كانت مبعثا لصراعات بين الأهالي، فإنه تبلورت في الخطاب الجمالي (خطاب الطليعة بوجه خاص) بداية من سنوات 1920 المرجعية إلى أفريقيا على أنها ارض الاختلاف، وخزان الغرائب، ومملكة التطهير النفسي بامتياز والسحري-الديني[5]. كان بيكاسو يقول عن الأقنعة الأفريقية مثلا أنها «أشياء صنعها رجال لغاية مقدسة وسحرية لاستعمالها وسيطة بينهم وبين القوى المجهولة والمعادية التي كانت تحيط بهم محاولين هكذا تجاوز هلعهم بإعطائها لونا وشكلا». ففي هذه التجارة، من وجهة نظره،كان يوجد معنى فن الرسم التشكيلي، في العلاقة بين الشيء المصنوع وعالم الأشكال اللامادية، ثم يختتم بالقول «بان هذا الفن ليس بمسار جمالي إنما هو شكل من أشكال السحر الذي يتوسط بين العالم المعادي ونحن، وطريقة في إدراك السلطان تفرض شكلا على روعنا ورغباتنا على حد سواء»[6].

---

(5) Voir Georges HARDY, *L'Art nègre. L'art animiste des noirs d'Afrique*, Laurens, Paris, 1927.

(6) William RUBIN, *Le Primitivisme dans l'art du XXe siècle. Les artistes modernes devant l'art tribal*, Flammarion, Paris, 1992.

بطريقة أكثر قطعية تزايد الاهتمام بالثقافات الموسومة بالغرائبية في مجرى النصف الأول من القرن العشرين في سياق يطبعه انتشار التيار المادي في السياسة والعلوم، والتيار الوضعي في الفلسفة. كما كانت هذه الفترة أيضا فترة خوف وقلق أثارته الحروب، وخاصة حقيقة موت الإله الذي أعلنت عنه سابقا وجوه مثل نيتشه أو ساد. في هذا السياق سيظهر الفن الأفريقي -والجاز إلى حد ما- كطريق نجمي في عودة ممكنة إلى الأصل، ذلك الذي بفضله يمكن إيقاظ القوى النائمة من سباتها، وإعادة إبداع الأساطير والطقوسيات، وتحويل وتقويض التقليد، وإقلاب الزمن إقلابا كاملا. كانت صورة أفريقيا باعتبارها خزان الغرائب تمثل في واقع الخطاب الغربي عن رغبة في الاحتفال والمرح، والوحشية بدون حائل ولا شعور بالذنب، وسعي وراء الحيوية vitalisme دون وعي بالشر - رغبة ستأرق بال أوروبا بعد الحرب.

كانت إعادة تقييم مساهمة أفريقيا في مشروع إنسانية مستقبلية على خلفية تجديد النقد الجمالي والسياسي المناهض للاستعمار. كان هذا النقد صنيع الحركة السريالية وأقطاب النزعة البدائية primitivisme بشكل خاص. حيث بدءا من سنوات 1920 يصرح أندري بروطون André Breton بأنّ السرياليات ارتبطت في جزء منها بـ«الشعوب الملونة»، ووجود تجاذبات بين الفكر الموسوم بالبدائي والفكر السريالي. فكلاهما كما يقول يهدف إلى محو هيمنة الوعي[7]. في الواقع، كان الأمر يتعلق بعودة إلى منابع الوديان المفقودة، والخروج من تاريخ كان أيضا، مع الأخبار بالتقهقر والموت حمّال وعود بالخلود. من هذا المنظور يفتح «النموذج الزنجي» السبيل أمام كتابة جديدة[8]، وإعادة اكتشاف الطابع الوحشي للّغة وبعث الكلمة، على أن تمام الكلام لا يحصل إلا بفضل تشكيلية المصطلح[9].

---

(7) André BRETON, Entretiens 1913-1952, Gallimard, Paris, 1973 [1952], p. 237.

(8) Jean-Claude BLACHÈRE, Le *Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendras et Tzara*, Nouvelles èditions Africaines, Dakar, 1981.

(9) انظرا مثلا:

Filippo Tommaso MARINETTI, *Mafarka le futuriste. Roman africain*, E. Sansot, Paris, 1909, et Clément PANSAERS, *Le Pan Pan au cul du Nègre*, èditions Alde, coll. «A.I.O», Bruxelles, 1920.

أتاحت العلاقات التي قامت بين السرياليين والمناضلين الإباحيين والتروتسكيين بعد الحرب العالمية ربط علاقات مع المناضلين المناهضين للاستعمار[10]. لذا لم يكن يخلو هذا النقد الجمالي المهجن من الفوضوية والنزعة الطلائعية ومن اللبس. فهو من جهة يتوقف، إلى حد كبير، على اعتبارات راجت آنذاك حول «الروح الإفريقية» والجوهر المفترض لـ«لإنسان الأسود». بالنتيجة، شكلت هذه الأبنية النظرية المجردة إرثا مباشرا للإثنولوجيا الغربية وفلسفات التاريخ التي ستهيمن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. تقوم هذه الأبنية على فكرة مفادها نمطين من المجتمعات البشرية - المجتمعات البدائية التي يحكمها «الفكر الوحشي» والمجتمعات المتحضرة التي يحكمها العقل والتي بيدها، من بين أشياء أخرى، سلطة تخول لها الكتابة. أما الذهنية الموسومة بالوحشية فلعلها لم تكن قادرة على بناء عمليات حجاجية عقلانية، غير منطقية بل و«قبل منطقية». خلافا لنا، لعل الوحشي يعيش في عالم من صنعه لا تنفذ التجربة إليه ويتعذر على أشكالنا الفكرية إدراكه[11] فيكون العرق الأبيض على هذا الأساس وحده الذي يمتلك الإرادة والقدرة على بناء حياة تاريخية. أما العرق الأسود، وبامتياز، فلا حياة ولا إرادة ولا طاقة تخصه؛ أفنته ضغائن قديمة جدا وصراعات باطنية لا نهاية لها، فهو ربما يدور على نفسه. إنه مجرد كتلة جامدة في انتظار عجنها على يد عرق سامي[12].

وإذا كان يوجد لاوعي عرقي في السياسة الزنجية التي اتبعها العالم المعاصر، ينبغي إذن البحث عنه في هذه المعرفة الواهية، وسيكولوجية الشعوب البدائية، والعواطف الموروثة عن القرن التاسع عشر. ثمة توجد أفريقيا خائرة

(10) Voir Carole REYNAUD-PALIGOT, *Parcours politiques des surréalistes*, 1919-1969, CNRS Éditions, 1995.

(11) Lucien LèVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures*, Félix Alcan, Paris, 1910. Voir du même auteur, *La Mentalité primitive*, PUF, Paris, 1922, et L'Ame primitive, PUF, Paris, 1928.

(12) Joseph-Arthur De GOBINEAU, Essai sur l'inégalité des races humaines, in *Œuvres complètes*, tome 1, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, 1983, [1853-1855], p. 623 et p. 1146.

القوى في طفولة قد خرجت منها شعوب الأرض الأخرى منذ أمد بعيد؛ ثمة أيضا يوجد «الزنجي» تلك الصورة الطبيعية وقبل التاريخية المختوم عليها بنوع من عمى الوعي، غير قادر على تمييز تاريخ الخافية والعجيب، وتستنفذ حياته وتستهلك في لا تمايز الليل الكبير الذي يعيشه من لا يسمى.

من جهة أخرى، لم ينقطع هذا النقد الجمالي للاستعمار بشكل تام عن أسطورة وجود «شعوب سامية» - وبالنتيجة عن تهديد أو وسواس انحطاط النوع، أو إمكانية ولادة جديدة. إذ لم يبتعد بما يكفي حيال الفكرة التي مفادها أنّ «الدم الأسود» قد يلعب دورا مركزيا في إيقاظ الخيال والعبقرية الفنية. وعليه تخلل، لاعتبارات عدة، مبحث وهن وأفول الحضارات، وكذلك التعارض بين نشاط المتوحشين والدم للمتحضرين المنهَك، تصورات الفن بين سنة 1890 وسنة 1945 التي قالت في مجملها أن ثمة مميزات وراثية مقيدة في دم كل عرق. على هذا الأساس خصت العرق الأسود بالغريزة والنزوات اللاعقلانية والحسية البدائية بينما توجد قوة تخيل كونية ترتبط بـ«المبدأ الميلاني »،ذلك ما قد يفسر اندساس في دم الزنوج المنبع من حيث تتفجر الفنون[13]. في الصدد نفسه يرى غوبينو Gobineau، بوجه خاص، أن العرق الزنجي يزخر بفيض من النار، «ألسنة لهب، شرارات الاندفاع وعدم التبصر».مرآة عاكسة للحسية، والتخيل و«كل الميولات نحو المادة،» كل ذلك يعطي للزنجي قابلية «الرضوخ للانطباعات التي تنتجها الفنون، على درجة من الشدة لا تعرفها العائلات البشرية الأخرى»[14].

يعيد النقد ذو الطابع الجمالي المناهض للاستعمار من لدن النزعة الطلائعية والفوضوية تناول جزء كبير من هذه الأساطير والقوالب الجاهزة الكولونيالية التي تعمل جاهدة على قلبها. فهو لا يعيد النظر في مسالة وجود متوحش، عالم زنجي غير عقلاني أساسا ومتوحش، بل يريد الإلمام بأعراض انحطاط النوع كلها -في الواقع قطرات نارية- على خلفية الفكرة التي تقول أنّ

---

(13) *Ibid.*, p.472-473.

(14) *Ibid.*, p.473-474.

ثمة بالضبط تكمن قوة الزنجي المتوهجة، وافتتانه بالأشكال والإيقاعات والألوان[15].

يمكن أيضا ملاحظة حركة مماثلة عند شعراء الزنجية. إذ لم يعد اسم «زنجي»، بالنسبة لهم، يحيل إلى تجربة الفراغ الذي ينبغي سده، إنما يصبح في الإبداع الخيالي للشعراء السود «سلاحا معجزة». يريد هؤلاء الشعراء تحويله الى قوة فالعلة التي من خلالها سيظهر السود لأنفسهم في خصوصيتهم ويتمكنون من ولوج أعمق منابع الحياة والحرية. بعد تحويل الاسم إلى مصطلح، أصبح «الزنجي» لسان القوم الذي من خلاله يقدِّم المنحدرين من أصل أفريقي أنفسهم للعوالم، ويظهرون أنفسهم للعالم، ويؤكدون وجودهم بأنفسهم كعالم انطلاقا من منابع قوتهم وعبقريتهم الخاصة. هذه اللحظة العظيمة في الظهور إلى الحياة العالمية - «الظهر الكبير» كما يقول إيمي سيزير تكتسي من الوهلة الأولى ميزة [...] ثلاثية بشارة، وتغير صورة وشجب. «لم اعد ابحث: لقد وجدت» هكذا سيقول الشاعر سيزير؛ «ثورتي، اسمي» «أأنا إنسان، إنسان فقط ! [...] أريد الكنز الوحيد الخالص، ذلك الوحيد الذي يجود بالآخرين»[16].

الزنجي من الأبيض والأبيض من الزنجي

ومع ذلك كان فرانز فانون على حق عندما يوحي في قوله بأن الزنجي كان صورة أو فضلا عن ذلك «شيء»، اختراع من صنيع الرجل الأبيض الذي «ثبته» على هذا النحو بنظره وحركاته ومواقفه، ونسج على هذا النحو «ألف تفصيل ونكتة ورواية»[17]. لعله ينبغي أن نضيف أنّ الرجل الأبيض بدوره هو أيضا، من اعتبارات عدة، طرافة من الخيال الأوروبي الذي بذل فيه الغرب جهدا في تطبيعه وتعميمه. كان فرانز فانون يقول دائما بخصوص الصورتين أن الأسود لا يوجد، ولا الأبيض كذلك، إذ تعلمنا التجربة بالفعل انه لا يوجد، بالمعنى

---

(15) Voir Roger SHATTUCK, *The Banquet Years. The Origins of the Avant-Garde in France, 1885 to World War I*, Vintage Books, New York, 1968.

(16) Aimé CÉSAIRE, «Les armes miraculeuses», in *Œuvres complètes*, vol. 1, Editions Désormaux, Fort-de-France, p. 107, puis p. 88-89.

(17) Frantz FANON, *Peau noire...*, *op.cit.*, p. 153 et p. 155.

الدقيق، أي كائن بشري يكون لون بشرته، أبيضا - على الأقل بالمعنى الذي نستعمله في الحديث عن الورق الأبيض أو الطباشير أو الكفن أو الجير. لكن إن كانت هاتان المقولتان لا تحيل في نهاية المطاف على شيء غير الفراغ، فمن أين يستمد هذا الفراغ، وفي هذه الحالة خَيالة الرجل الأبيض، وقوته؟

في مستعمرات الاستيطان على شاكلة الولايات المتحدة الأمريكية، يمثل «الأبيض» فئة اجتماعية بنيت بتأني في نقطة التقاء القانون بأنظمة ابتزاز قوة العمل. إذ بعد مرور قرابة نصف قرن على تشكل مستعمرة فيرجينيا في العام 1607 مثلا، بقيت التمييزات بين الأفارقة والأوروبيين الخاضعين لنفس ظروف الاستغلال القاسية مائعة نسبيا. باعتبارهم ساكنة زائدة في البلد الأم يشكل هؤلاء الأوروبيين في المستعمرة يداً عاملة مأسورة مؤقتة ومسخرة لا تختلف مكانتها عن مكانة الأفارقة الذي كانوا يقتسمون معهم نفس ممارسات حسن المعاشرة: كحول، جنس، زواجات؛ وفي لحظة عتقهم حصل لبعض الأفارقة الحق في امتلاك قطعة ارض. وعلى هذا الأساس طالبوا بحقوق من بينها الحق في ملكية العبيد. كانت هذه المجموعة التابعة، فيما وراء العرق، مسؤولة في العام 1660 على سلسلة من التمردات (حالة تمرد الخدام rébellion des Servants في سنة 1661 وتمرد باكون Bacon في سنة 1676 وثورة التبغ في سنة 1682).

ردا على تهديد الثورات المتكررة التي قادتها الطبقات التابعة في المجتمع فيما وراء العرق، كانت الشركة الملكية الأفريقية Royal African Company موضوع إعادة تنظيم في سنة 1685. بفضل التموين بالعبيد الأفارقة أصبح الجزء الأكبر من قوة العمل في المستعمرة يتكون من الرق. فأصبحت صورة العبد خلال السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر معرقنة أكثر فأكثر، ذلك أنه بدءا من 1709 مالت تشكيلة قوة العمل، حيث تجاوز عدد الأفارقة الذين كانوا عبيدا مدى الحياة بكثير البيض من أصول أوروبية الذين سُخِّروا في الأعمال الشاقة المؤقتة والمستفيدين من العتق بعد مدة.

اصطحب هذا المسار نشاط قانوني كبير كان الهدف منه إقامة تمييزات واضحة بين المسخرين والعبيد الأفارقة والمسخرين من ذوي الأصول الأوروبية، حيث أصبح نظام العقوبات بدءا من العام 1661 يخضع لمنطق عرقي واضح.

بمقتضى هذا القانون امتدت مدة احتجاز المسخرين من أصول أوروبية الذين يتحدون بالأفارقة في ممارسة الفرار، ومنعت العلاقات الجنسية بين العرقين، وتقلصت حركية العبيد بشكل حاسم، وكُلف «صغار البيض» بمهمة ضمان الدوريات، وحرم على كل زنجي حمل الأسلحة بينما أعطي كل معتوق من أصل أوروبي إيزبم[18].

بناء على ما تقدم أمكن القول انه توجد ثلاث محددات تاريخية تفسر القوة المتمثلة في نزوة الإنسان الأبيض، والتي آمن بها الكثير منهم. لقد فسرنا ذلك منذ قليل: بعيدا عن أن يكون تلقائيا، تمّ زرع وتغذية وإعادة إنتاج ونشر هذا الاعتقاد بفضل جملة من الترتيبات اللاهوتية والثقافية والسياسية والاقتصادية والمؤسساتية التي قدم لنا التاريخ والنظرية النقدية للعرق عرضا عن تطورها ونتائجها طيلة قرون من الزمن. حاصل الأمر انه في جهات كثيرة من العالم أُنجز عمل كبير صنع من هذا الاعتقاد دينا، جبلة، ذلك ما كان في الولايات المتحدة خاصة، وفي بلدان تنتهج نظام العبودية، في جل المستعمرات الاستيطانية وإلى وقت غير بعيد في أفريقيا الجنوبية حيث كانت سميأة التفرقة عنصرية تدخل في الإيمان والعقيدة والقانون على أن كل اختراق لأحدها يعرض صاحبه لعقوبات متنوعة تصل حد الموت.

ثانيا كانت وظيفة هذه الترتيبات غالبا تكمن في تحويل هذا المعتقد إلى حس مشترك، ليس هذا وحسب بل أيضا إلى رغبة وإعجاب وافتتان. لأنه طالما لم يتحول المعتقد إلى رغبة وفتنة، إلى رعب بالنسبة للبعض، وربح بالنسبة للبعض الآخر، فانه يستحيل أن يحدث ذلك على طريقة قوة مستقلة ومستدمجة. تؤثر نزوة الإنسان الأبيض من هذا المنظور كأنما هي كوكبة أشياء، رغبة وعلامات، امتيازات عمومية. تمس تلك الأشياء والعلامات الجسد والصورة، الكلام والثروة معا. من جهة أخرى من المعروف أنّ كل نزوة تبحث دوما عن التَمَأسس في الواقع على نمط حقيقة اجتماعية فعلية. من هذا المنظور نجحت نزوة الإنسان الأبيض في ذلك لأنها في النهاية أصبحت

(18) نوع من البنادق (المترجم)

العلامة المميزة لطريقة غربية في الحضور في العالم، صورة معينة عن الوحشية والقسوة، شكل فريد من أشكال السلب، وقوة لا تضاهى في الاستعباد واستغلال الشعوب الأجنبية.

تجلت هذه القوة بطرق شتى حسب الحقب والسياقات، فاتخذت شكل الإبادات والإفناء في العالم الجديد واستراليا، وتجارة الرق في المثلث الأطلسي والغزوات الكولونيالية في إفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبية، والتمييز العنصري في جنوب أفريقيا والسلب والنهب والمصادرات والاختلاسات باسم رأس المال والفائدة وتتويجا لكل هذا، الاستلاب الذي ترجم من معيار تقليدي إلى معيار معاصر vernacularisation في كل مكان تقريبا. إنّ العنف الهيكلي والطريقة التي ساهم بها في إعادة توزيع متفاوت بشكل عميق لموارد الحياة وامتيازات المواطنة على الصعيد العالمي هو ما يعطي لاستيهام الإنسان الأبيض جزءا من رباطة الجأش - الذي ينبغي أن يضاف إليه المنجزات التقنية والعلمية، وإبداعات الفكر وأشكال تنظيم الحياة السياسية المنظبطة نسبيا، من حيث المظهر على الأقل، وإذا أقتضى الأمر، وحشية لا نظير لها و، مثلما كان إيمي سيزير يوحي في ما مضى، الجنوح إلى القتل بلا سبب.

يتعلق مفهوم «الزنجي» عند فرانز فانون أكثر بآلية التخصيص أكثر من تعلقه بتعيين ذاتي. أنا لست أسودا ولا زنجيا أيضا، يقول فرانز فانون. زنجي ليس باسمي ولا لقبي، واقل من ذلك بكثير، جوهري وهويتي. أنا شخص بشري وكفى، يمكن للآخر أن ينافسني في هذا الوصف لكنه لن يستطيع أبدا تجريدي منه أنتولوجيا. لا يغير كونه عبدا، ومستعمَرا، وموضوع تمييز، ولا أشكال التنديد والإغاظة والحرمان والإهانة بمقتضى لون البشرة في الأمر شيئا. فأنا دوما شخص بشري بطبعه، أياً كان عنف المحاولات الرامية إلى حملي على الاعتقاد بأنني لست بذلك. فلا اسم، ولا إجراء، ولا قانون أو تخصيص، ولا نظرية ولا عقيدة يمكنها أن تمحو هذا الفائض الذي لا يقصى، ويتحدى أي قبض أو تثبيت في مكانة اجتماعية وقانونية، والذي لا يمكن أن يوقفه شيء ولو بالقتل. «زنجي» هو بالتالي نبز، جبة ألبسني إياها غيري وأراد أن يحبسني فيها. لكن يوجد بين اللقب التهكمي، ما نريد منه أن يقول والشخص البشري المدعو

لتقمصه شيء سيبقى دائما داخل نظام الانزياح. وانّ هذا الانزياح هو المطلوب من الذات زرعه لا بل وتصلبه.

بذلك سيكون الاسم «زنجي» قد أدى ثلاث وظائف جوهرية في الحداثة - وظائف تخصيص واستبطان وانقلاب. سيكون في المقام الأول قد أفاد في تعيين ليس أشخاص مثل غيرهم ولكن بشرية (على الأكثر) على حدةٍ، من نوع خصوصي؛ أناس بدوا نظرا لمظاهرهم البدنية وعاداتهم وتقاليدهم وطرق وجودهم في العالم يشهدون على **اختلاف في تجليه الفظ** -السوماتي، العاطفي، الجمالي والخيالي. إن من نسميهم «زنوجاً» ظهروا لنا في ما بعد كأنهم أناس كانوا يمثلون إلى حد الكاريكاتير، نظرا لاختلافهم المعرفي ontique، مبدأ البرانية (مقابل مبدأ التضمين)، فكان بالنتيجة من الصعب جدا أن نتصور بأنهم يماثلوننا، وأنهم من ذوينا. ولأنهم لم يكونوا مثلنا ولا من أهلنا، كان الرابط الوحيد الذي بإمكانه أن يصلنا بهم -مفارقة- هو **رابط الفصل**. إذ بتشكيلهم عالما **على حدةٍ، جزء على حدةٍ**، لم يعد يتسن لهم التحول إلى ذوات كاملة الحقوق في حياتنا الجماعية، هكذا باستثناء وضعه جانبا، وعزله -أفضى الزنجي إلى الدلالة، في جوهره وقبل كل كلام، على أمر التفرقة.

حدث في التاريخ وأنّ أولائك الذين الصق بهم هذا اللقب التهكمي - وتم بالنتيجة عزلهم أو وضعهم على حدةٍ- افضوا إلى الدخول فيه، ومن ثم دخل في الاستعمال الشائع لكن هل ذلك يجعله أكثر أصالة؟ في فعل إقلاب واعي، تارة شاعري وأحيانا أخرى كرنفالي، هناك آخرون لم يتقمصوه إلا من اجل قلبه بشكل أحسن على من اخترع هذه الكنية الملعونة، رمز الحقارة الذي أرادوا أن يجعلوا منه رمز جمال وكبرياء وتوخوا من ثم استعماله كعلامة على تحد راديكالي أو حتى نداء للانتفاضة والفرار والعصيان. باعتباره مقولة تاريخية لا يوجد الزنجي إذن خارج هذه اللحظات الثلاث ألا وهي لحظة التخصيص، ولحظة الاسترجاع والاستبطان، ولحظة التحول أو الانقلاب- على أن هذا الأخير يفتتح من جهة أخرى استرجاعا كاملاً وبدون شرط لمكانة إنسانية خُدشت في ما مضى بالحديد والسوط.

كان الزنجي من جهة أخرى، دائما اسم العبد بامتياز، الإنسان-فلز، الإنسان-سلعة، والإنسان-نقد. كان المركب العبودي الأطلسي الذي احتضن منظومة المزرعة في جزر الكاريبي والبرازيل أو في الولايات المتحدة حلقة جلية في تأسيس الرأسمالية الحديثة. لم ينتج هذا المركب الأطلسي نفس النمط من المجتمعات ولا نفس أنماط العبيد التي أنتجها المركب الإسلامي-العابر للصحراء؛ أو حتى ذلك الذي ربط أفريقيا بالعالم المحيطي-الهندي. ذلك أنه إذا كان يوجد شيء يميز الأنظمة العبودية العابرة للأطلسي عن الأشكال المحلية للعبودية في المجتمعات الأفريقية قبل الكولونيالية، فهو بلا شك عجز هذه الأخيرة على استخراج من أسراها فائض قيمة محاسباتي شبيه بما حصِّل في العالم الجديد. على هذا الأساس، يمثل العبد من أصل أفريقي في العالم الجديد صورة فريدة نسبيا للزنجي، ذلك الذي تميز بأنه كان احد الدواليب الأساسية في مسار التراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي.

من خلال الآلية الثلاثية، آلية القبض والتفريغ والتشييء، يشد العبد بالقوة إلى جهاز يمنعه أن يصنع من حياته بكل حرية (وانطلاقا من حياته) انجازا حقيقيا؛ شيء يتماسك بذاته وذو قوام خاص به. في الواقع كل ما ينتجه العبد يُنتزع منه - منتجات العمل، ذرية وانجازات العقل. لا يعتبر مؤلف شيء يحوزه لنفسه ويختص به. العبيد هم وفق الظروف سلعا أو أشياء ترف واستعمال معا يمكن شراءهم أو بيعهم للآخرين. وهم في نفس الوقت أشخاص بشر مجبولين على الكلام، قادرين على الإبداع واستعمال أدوات. غالبا محرومون من كل رابط قرابي، هم بالتالي محرومين كذلك من كل ميراث، وكل حق انتفاع من منتوج عرقهم. ومهما أُنكرت عليهم إنسانيتهم العامة من طرف أولائك الذي تملكوهم واستخرجوا منهم العمل غير المأجور، إلا أن تلك الانسانية لم تمح كاملة، على الأقل على صعيد أنتولوجي؛ فإنسانيتهم كانت بقوة الأشياء إنسانية مرجأة تصارع لأجل للخروج من التثبيت والاسترجاع، وتواقة للدخول في حركة خلق مستقل.

إن ما يميز هذه الإنسانية المعلقة المحكوم عليها بإعادة تأسيس نفسها

باستمرار هو الإعلان عن رغبة، جذرية غير قابلة للغرق ومستقبلية، في الحرية أو الثأر خاصة عندما لا تكون هذه الإنسانية موضوع تنازل جذري من الذات. والواقع أنه حتى عندما يعرفون بشكل قانوني كمتاع بيت، يبقى العبيد دوما، رغم الممارسات الوحشية والتحقيرية وتجريد كائنات بشرية من الإنسانية. بعرقهم الذي قدموه خدمة لسيد واصلوا خلق عالم، فمن خلال الحركة والكلام نسجوا علاقات وعالم من الدلالات، أبدعوا لغات وديانات ورقصات، وطقوسيات، وخلقوا «عشيرة»[19]. فالعزل والحقارة اللذان سلطا عليهم لم يبددا بشكل تام قدرتهم على الترميز. من خلال وجودها، ما انفكت مجموعة العبيد تمزق حجاب النفاق والكذب التي ارتدتها المجتمعات العبودية. من جهة أخرى كان العبيد قادرين على التمرد، وبالمناسبة استعمال حيواتهم الخاصة، من خلال الانتحار، لتجريد سيدهم من ما كان يعتبره متاعا خاصا به وبالتالي إلغاء رابط الاستعباد.

ومع أنهم وضعوا قهرا في عالم على حدة مع الاحتفاظ بخصوصيتهم كشخصيات بشرية في ما وراء الخضوع، أنتج الذين أُلبسوا اسم "الزنجي" تاريخا، وفكرا، ولغات خاصة بهم. فاخترعوا أدبياتهم وموسيقاهم وطرقهم في الاحتفال بعبادة الإله. لقد أرغم العبيد على بناء مؤسساتهم الخاصة - مدارس، وجرائد، وتنظيمات سياسية، ودائرة عمومية لم تكن تدخل ضمن الدائرة العامة الرسمية. من ثم كان لفظ «زنجي» يشير إلى حد كبير إلى هذه الحالة من التقزيم والاحتجاز، فهو بشكل ما جزيرة صغيرة، تنفس في سياق القهر العرقي، وأحيانا تجريد موضوعي من الإنسانية.

مفارقات الاسم

غالبا ما يحيل لفظ «أفريقيا» إلى واقع فيزيقي وجغرافي - قارة، كما يشير

(19) حول تناقضات هذا المسار ودور النساء، راجع
Angela Y. Davis, «Reflections on the Black Woman'S Role in the Community of Slaves», in Joy JAMES (dir.), *The Angela Y. Davis Reader*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 111-128.

هذا الواقع الجغرافي بدوره إلى حالة أشياء، مجموعة من الصفات والخصوصيات، أو حتى إلى ظرف عرقي. ثم تأتي لتلتصق به هذه الإحالات المتنوعة، سلسلة من الصور، والكلمات، والمنطوقات والوصمات التي يفترض أنها تهجأ هذه الحالة الأولى الفيزيقية والجغرافية والمناخية للأشياء، والصفات المفترضة لساكنة هذا المجال وحالة الفقر التي يعيشونها والسلب، وخاصة علاقتهم بشكل من حياة مدتها غير مؤكدة لأنّ الحصير حيث التنضيد والموت والبشاعة مستلقية ليس بالبعيد أبدا. «أفريقيا» هي إذن تلك الكلمة التي من خلالها يجتهد العهد الحديث بوجه خاص في تعيين شيئين، أولهما صورة معينة، مثيرة للنزاع، لإنسان منغلق في انعدام الاستقرار المطلق وفراغ الكينونة. أما الثاني فيتمثل في تلك المسالة العامة، مسألة تعقيد الإنسان، والحيوان، والطبيعة، والموت، والحياة، وحضور الواحد في الآخر، والموت الذي يعيش في الحياة ويعطيها صلابة جثة - تكرار الموت في الحياة عبر لعبة ازدواج وتكرار قد تكون أفريقيا قناعها ومقعرها الشمسي معا.

من جهة أخرى تمثل «أفريقيا» في الوعي الحديث اسما نعطيه غالبا لمجتمعات تعتبر عاجزة، اعني غير قادرة على إنتاج ما هو عالمي وما يشهد على ذلك. فمن جهة يمكن التعرف على هذه المجتمعات بالطريقة التي تحكم بها. فهي بالفعل مجتمعات يحكمها مهرجون كبار، وأناس يتزينون بتمائم وريش الطيور، يرتدون زي الرهبان المقنعين، ويشربون أشهر الخمور في أواني كؤوس ذهبية ويذهب بهم الأمر إلى حد ممارسة الدعارة يوم الجمعة المقدس. يتعلق الأمر غالبا بملوك (ملكة لعبة البطاقات) اتخذ رأسهم ذي الشكل البشري منذ زمن طويل وجودا حيوانيا مستقلا، لا يحملون شيئا غير جثث أعداء حقيقيين وخياليين يُقتلون بشكل واضح قبل تركهم في عين المكان طعما للغربان. من جهة أخرى يتعلق الأمر أساسا بمجتمعات الخرافات. عالم المجتمعات العاجزة، الخاضعة، والمخربة بالحرب القبلية والدَين والسحر والنتانة، إنه الوجه الآخر، القفا السلبي لعالمنا إذ هو في أساسه رمز الحركة الطائشة، ورشوة الزمن واضطرابه. بالتالي لا يمكننا الحديث عن واقع مثل هذا إلا بشكل بعيد وثانوي، على طريقة جملة معترضة رمادية كأنما هي تجويف غير مرئي حيث يتعذر إدراك

الأشياء، وحيث كل ما يوجد في الشيء فراغ، وقفار وحيوان، وبكر، ومتوحش، كوم من أشياء مجمعة في فوضى مدهشة[20].

صورة حية عن المتباين، يحيل لفظ «أفريقيا» بالنتيجة إلى عالم على حدة، عالم لسنا مسؤولين عنه على الإطلاق؛ إلى ذلك الذي يصعب على معاصرينا التماهي به. عالم مرهق بالقسوة والعنف والدمار، لعل أفريقيا تمثل صورة زائفة لقوة مظلمة وعمياء، منغلقة في زمن قبل جمالي بشكل ما، أو حتى قبل سياسي[21]. إنها ذلك الشيء الذي يدرنا نحس بتجاذب حياله، لكن الحياة هناك، في نظرنا، ليست ببساطة حياة بشرية؛ تظهر دوما كأنما هي حياة شخص آخر، أناس آخرين في مكان آخر، بعيدا عنا في جهة أخرى. في غياب اقتسام عالم مشترك هم ونحن لا يمكن لسياسة عالمنا الأفريقية أبدا أن تكون سياسة الشبيه. لا يسعها إلا أن تكون أسوء سياسة الاختلاف - سياسة ألسامري الطيب، تلك التي تتغذى إما بالشعور بالذنب، أو الاستياء، أو الشفقة ولكنها لا تتغذى أبدا من العدل والمسؤولية. ولطالما تكرر القول بأنه لا يوجد تشابه في الإنسانية على الإطلاق بين هم ونحن، فالرابط الذي يوحد بيننا ليس برابط بين كائنات متشابهة، ولا نقتسم عالم مشتركا. هذا ما يتعلق بوظيفة الشهادة.

لكن ما عسى أن تكون أفريقيا بدون الفتيشات وغرائبها؟ هي من الوهلة الأولى رموز تصخر، وتآكل، وتحجر، تمثل باب من حيث يكون الدخول في «أرض الخمسين درجة تحت الظل، ومواكب العبيد، وأعياد حيث يؤكل لحم الآدمي، والجماجم الفارغة وكل الأشياء التي تستهلك وقد تآكلت وأتلفت»[22]. من خلالها تولد الأسطورة والواقع لأول مرة انطباعا بالتطابق. ومتى تم تجاوز هذا الحد المتعذر عبوره، يصبح الحلم بمكان آخر محرر ومطهر ممكنا؛ والكتابة أيضا. مفتتن بأفريقيا، يمكن في الأخير تغيير الهوية وكسر حاجز المغايرة وتجاوز الإحساس بالتفتت والرغبة في الانتحار والقلق والموت. لكن

---

(20) Raymond ROUSSEL, *Nouvelles Impressions d'Afrique*, Pauvert, Paris, 1963.

(21) هيجل هو أحسن من أي كاتب آخر من لخصه في:
Hegel *La Raison dans l'Histoire*, Hachette, Paris, 2012.

(22) Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris, 1920, p. 225.

مثل هذا السفر ليس له معنى إلا لأنه يوجد في نهايته جبل الإشارات لا يمكن ولوجه إلا بواسطة الرقص والغشية، على خلفية موسيقات الشفاء في وسط صرخات وإيماءات وحركات -الصوت، النفس، فكرة جديدة عن الإنسان. من ثم يكون ألعثور على أفريقيا هو دخول في تجربة فقدان هوياتي يسمح بالتملك. انه خضوع لعنف الفتش الذي يتملكنا وعيش من خلال هذه الخسارة وبوساطة الفتش تلذذا لا يقبل الترميز. بهذا الشرط يمكن القول، مثل ميشال ليريس Michel Leiris، على أبواب جوندار Gondar في بلاد الحبشة: «أنا إنسان. أنا موجود»[23]. لأنّ الفتش في الأخير يكون قد كسف طبيعته الحقيقية: الشكل المستقبلي للقوة والقوة المستقبلية للشكل. وطالما أنّ مسخ الشكل في القوة والقوة في الشكل مبدئيا غير مكتمل، ستكون كل علاقة بأفريقيا مبدئيا لعبة مصارعة - خليط من الرغبة وخيبة الأمل والندم عرضا. اللهم اذا، في أعقاب ليريس، نفهم بأن وجود القديم لا يوجد في مكان يوجد في جهة أخرى، بعيدا، ولكن في الذات، وأنّ الآخر في الواقع ما هو إلا نحن أنفسنا.

أما بخصوص البعد السجالي للفظ فانه ينجر بالضبط عن القوة الغريبة التي يحملها الاسم «أفريقيا» واللبس الرهيب الذي يخفي الكلمة على طريقة القناع. من المعروف أن إحدى وظائف القناع تتمثل دائما في تغطية وجه سلطان القرين - بمضاعفته- في تقاطع الكائن والمظهر. كما يسمح لمن يحمله برؤية الآخرين دون أن يرى؛ أن يرى العالم على طريق ظل مختبئ تحت سطح الأشياء. لكن اذا كان الكائن والمظهر يتقاطعان حقيقة في القناع، في استحالة رؤية الوجه الذي يحجبه القناع -هذه الفجوة الصغيرة- فإنّ القناع ينكشف دوما في نهاية المطاف كقناع. والحال هذا إذن، وفي درامية الوجود المعاصر، يؤدي اسم «أفريقيا» بالضبط وظيفة قناع، لأنه كلما أثير هذا الاسم نُلبس آليا كل جسد متفرد أقمشة معتمة متعددة. والواقع انه يدعو دائما في جوهر هذا الاسم إلى عملية محو أصلية وحجب يجازف حتى بإمكانية الكلام. والأخطر من ذلك أليست أفريقيا قبر الصورة، تابوت عظيم حيث لا يستطيع الضوء أن ينقلب، ولا الأعضاء تسمح بالتنقل؟

(23) Michel LEIRIS, *Miroirs de l'Afrique*, Gallimard, coll. «Quarto», Paris, 1996, p. 230.

ينبع البعد ألجدالي للمفهوم بعد ذلك من كون هذا الاسم في أساسه شكل فارغ يفلت، بالمعنى الدقيق، لمؤشر الصحة والخطأ. الصحيح، يقول جيل دولوز Giles Deleuze، «يشير إلى أن دلالة تملؤها فعلا حالة الأشياء [...]. الخطأ يشير إلى أن التسمية غير مملوءة إما لعيب في الصور المنتقاة، أو لاستحالة إنتاج صورة تقبل الإشراك بالكلمات»[24]. في ما يتعلق باصطلاح «أفريقيا» ينطلق كل شيء بالفعل من صعوبة غير مألوفة على إنتاج صورة حقيقية تقبل إشراكها بكلمة حقيقية هي أيضا. لأنه لا يهم في الحقيقة من هي الذات التي تتكلم أو تعبر. كلما تعلق الأمر بأفريقيا لا يهم التوافق بين الكلمات والصور والأشياء كثيرا وليس من الضروري أن يكون للاسم ما يقابله، أو أن يرتبط الشيء باسمه. حاصل الأمر أن الشيء يمكنه في أية لحظة أن يفقد اسمه وان يفقد الاسم شيئه من دون أن ينجر عن ذلك نتيجة سواء على المنطوق نفسه، ما قيل وما أُنتج، أو على من يقوله ومن ينتجه. لأنّ ما يهم هنا هو قوة المزيف.

يحيل اسم «أفريقيا» إذن إلى ذلك الذي لا يفترض أن لا أحد يرد عليه، ليس هذا وحسب بل أيضا إلى نوع من الاعتباطية الأساسية- هذه الاعتباطية في التسميات التي لا يوجد شيء على وجه الخصوص يبدو مرتبطا بها، إن لم يكن ذلك الحكم المسبق الافتتاحي في تقهقره إلى ما لا نهاية. في الواقع عندما ننطق كلمة «أفريقيا» يفترض دوما وبشكل عام تنازل طبيعي عن المسؤولية. وبالتالي يتم إجلاء مفهوم الخطأ مبدئيا. يفترض زيادة على ذلك أن اللامعنى مفهوم، هنا من قبل، والكلمة ذاتها. بتعبير آخر يتمثل قول «أفريقيا» إذن في بناء صور وأساطير - أيا كانت- فوق فراغ. إذ يكفي اختيار كلمات أو صور تكاد تتشابه ثم تضاف لها صور وكلمات مأخوذة بمعاني مختلفة فيفضي الأمر دائما إلى إيجاد حكاية كانت معروفة من قبل مهما كان الحال. ذلك ما يجعل من أفريقيا مجموعة متكاثرة بامتياز، قوة تزيد افتراسا خاصة وأنها لا تفرز أبدا أحلامية-نوامية onirisme خاصة بها، ولكن تكاد تنتحي دوما الإحالة إلى حلم الآخر. لأن هنا يمكن أن يتحول الاسم إلى موضوع اسم جديد يشير إلى شيء آخر تماما يختلف عن

---

(24) Gilles DELEUZE, *Logique du sens*, Minuit, Paris, p. 23.

الشيء الأول، يمكن القول إذن عن أفريقيا أنها رمز ما يوجد **خارج الحياة، وما وراء الحياة معا**؛ إنها ما يعرض نفسه للتكرار والاختزال -الموت المكرر في الحياة والحياة التي تسكن قناع الموت في حدود هذه الإمكانية المستحيلة المتمثلة في الكلام.

هي إمكانية مستحيلة لسببين. بداية لأنّ الكلام كما يقول ميشال فوكو - والحياة نفسها مع ما يلزم من التبديل أو التعديل- يعرض نفسه للقراءة « كشمس ». لا يشكل الكلام في الواقع مكان الأشكال، ليس هذا وحسب بل هو أيضا نسق الحياة، إذ يفترض أنه يعرض الأشياء على النظر ولكن في رؤية رائعة إلى حد حيث يُحجب ما ينبغي للكلام أن يقول وللحياة أن تُظهر. فهو «يفرق بغشاء رقيق ليلي بين المظهر والحقيقة، القناع والوجه». ثم يردف فوكو قائلا : «تدفن شمس الكلام في السر، ولكنها تصبح خصبة بشكل عجيب في قلب الليل حيث احتجزت، مولدة فوق ذاتها، في ضوء البستان المحتفل، آلات وجثث اوتوماتية، اختراعات مذهلة ومحاكاة متقنة». عندئذ تأخذ الحياة شكل «عالم علوي وشيك»[(25)]. ثم هي إمكانية مستحيلة أيضا بسبب، كما يوضح جيل دولوز، المفارقة التي تشكلها «أعلى قوة في الكلام» من جهة، ومن جهة أخرى «اكبر عجز لدى المتكلم»، «عجزي على قول معنى ما أقول، وقول شيء ما ومعناه معا»[(26)]. لأنّه كما يقول فوكو «لا يتكلم الكلام إلا انطلاقا من نقص جوهري فيه»[(27)].

والحال هذا اذا ما أمعنا النظر يقدم لفظ «أفريقيا» نفس الميزات كتلك التي يعتقد فوكو ودولوز رؤيتها في الكلام -انزياح جوهري، أو حتى نستعمل مرة أخرى كلمات فوكو، «مقعر شمسي» يبهر، ولكنه، إذ هو مرآة نفسه، يقيم دائما قفا يصعب على النظر اختراقه، تأتي الكلمات ضده دوما لتتعثر، ليس وحدها بل الحياة أيضا. حاصل الأمر أنّ فانون فهم ذلك جيدا، فرأى في ذلك تساؤلاً حول شروط إنتاج الذات في سياق كولونيالي ينبغي أن يبدأ بنقد

(25) Michel FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, p. 205-206.

(26) Gilles DELEUZE, *op.cit.*, p. 41.

(27) Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 208.

الكلام[28]. فنقد الحياة هذا، باعتباره نقد للكلام، هو بالضبط ما يدعونا إليه مفهوم «أفريقيا».

كولوسوس العالم

في هذا المسار يلعب الزنجي وظيفة شاهد. يأخذ مكان كولوسوس العالم، قرين العالم، ظله البارد. فمفهوم الكولوسوس، كما بيّن جان بيار فيرنان Jean-Pierre Vernant، يشير قبل كل شيء في اليونان القديمة إلى صورة منحوتة ذات بعد عملاقي. لكن الأمر يتعلق أيضا بصورة منحوتة تدفن في قبر فارغ بجانب أشياء كانت بحوزة المتوفى. يمثل الكولوسوس في ظلمة القبر بديلا لجثة غائبة. يأخذ مكان المتوفى. لا يهدف كما يقول جان بيار فيرنان إلى «إعادة إنتاج ملامح المتوفى وإيهام بمظهره الفيزيقي. انه ليس صورة الميت التي يجسدها ويثبتها في الحجر إنما حياته في ما وراء تلك الحياة التي تتعارض مع حياة الأحياء كما يتعارض عالم الليل مع عالم الضوء. الكولوسوس ليس بصورة ؛ إنما هو "قرين" مثلما يكون الميت ذاته قرين الحي»[29].

يقوم الزنجي مقام كولوسوس عالمنا من حيث أنّ عالمنا يمكن تشبيهه تارة بقبر فارغ كبير جدا وتارة بكهف. فقول "زنجي" في هذا القبر الفارغ الكبير معناه استحضار كل الجثث الغائبة التي يشكل هذا الاسم بديلا لها، به نسلط الضوء على نفايات عالمنا، ذلك الفائض الذي يكون غيابه في القبر أيضا غريب ومرهب على حد سواء. والزنجي باعتباره **كولوسوس** العالم هو النار التي تضيء أشياء الكهف، أو فضلا عن ذلك القبر الفارغ المتمثل في عالمنا كما هو في الواقع، انه القطب الظليل للعالم مثل هاديس[30] Hadès عند هوميروس. مملكة الأشياء الفانية حيث تتميز الحياة البشرية بسرعة زوالها، وهشاشة استثنائية.

---

(28) Voir le premier chapitre de Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.*

(29) Jean-Pierre VERNANT, «Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le Kolossos», *in Œuvres: Religions, Rationalités, Politique*, Seuil, Paris, 2007, p. 534.

(30) في الأساطير اليونانية، هاديس عبارة عن آلهة، الأخ الأكبر لزوس وبوسايدون. ومثلما يسود زوس السماء وبوسيدون البحر، فإنّ هاديس يسود باطن الأرض ولهذا السبب غالبا ما يعتبر «سيد نيران جهنم»، (المترجم).

مفهوم "زنجي" هو نوع من النصب الجنائزي *mnéma*، إشارة يراد بها التذكير بالطريقة التي عرّف الموت والحياة بها، الواحد حيال الآخر، في سياسة عالمنا بشكل ضيق للغاية إلى حد أصبح يكاد يستحيل رسم، بشكل واضح، الحد الفاصل بين نظام الحياة ونظام الموت. في الأفق الفلسفي لزمننا، قد لا يعني مفهوم "أفريقيا" إذن شيئا آخر غير تلك الطريقة التي تسمى بها تلك المسالة السياسية المتمثلة في تجفيف الحي؛ طريقة مساءلة سياسية لصلابة، وجفاف وخشونة الحياة، أو فضلا عن ذلك مساءلة الأشكال المرئية ولكن المعتمة والعمياء التي انتهت الموت باكتسائها في التجارة المعاصرة بين الأحياء.

وراء الكلمة -ما تقوله وما تخبؤه أو فضلا عن ذلك ما لا تعرف قوله، أو حتى ما تقوله دون إثارة **الإنصات**- تقف إذن صورة معينة لعالمنا، صورة لجسده وروحه، صورة بعض أنجس حقائق زماناً، **فضيحة الإنسانية**، ذلك الشاهد الحي الأكثر إقلاقا من دون شك، على عنف عالمنا وجوره اللذان يشكلان نابضه الأساسي، ذلك الذي يطرح على فكر عالمنا والمستقبل البشري المتطلبات الأكثر استعجالا والأكثر راديكالية، بدءا بمتطلبات المسؤولية والعدل. فكلمة "أفريقيا" تأخذ مكان نفي أساسي لهذين المفهومين.

كان هذا النفي في الأساس نتيجة عمل العرق - نفي فكرة المشترك نفسها أو حتى نفي وجود مجموعة بشرية، إذ يناقض فكرة وجود بشرية وحيدة، وجه شبه وجوارية بشرية جوهرية. من المؤكد أنّ أفريقيا الجغرافية والبشرية لم تكن في يوم ما الموضوع الوحيد لهذا النفي. حاصل الأمر أنّ مسار "أفرقنة" africanisation مناطق أخرى من العالم اخذ مجراه. بذلك يوجد شيء ما في الاسم الذي يحكم، ويقيّم العالم، ويستدعي الإصلاح والإرجاع، والعدل، وعليه لا يمكن أن يفهم هذا الحضور الشبحي للاسم في العالم إلا في إطار نقد العرق.

تقسيم العالم

إن لم يكن العرق رحم القانون في الماضي القريب، فإنّه كان على الأقلَ لغة حرب اجتماعية متميزة. كان وحدة قياس الاختلاف والعداوة، المؤشر

الفاصل في الصراع من اجل الحياة، مبدأ الإقصاء والفصل، وتطهير المجتمع. كما كانت "الحداثة" في الواقع الاسم الآخر لمشروع التوسع الأوروبي الذي يعدّ نفسه، خلال السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، احد الأسئلة السياسية الأكثر أهمية حول اتساع الإمبراطوريات الكولونيالية الأوروبية. لقد كان القرن التاسع عشر قرن الامبريالية المظفرة، الفترة التي فرضت فيها أوروبا على الشعوب الأخرى عبر العالم، بفضل تطور التقنية والغزوات العسكرية، سلطة مستبدة خاصة -نوع السلطان الذي يُفرض خارج الحدود الخاصة وعلى أناس لا نرى لهم ما يشتركون فيه معنا.

احتلت مسالة العرق هذه وغياب مجموعة ذات مصير مشترك قلب الفكر السياسي الأوروبي مدة نصف قرن، إلى غاية حوالي العام 1780، حيث طبعت بشكل عميق تفكير علماء مثل بنتام Bentham وبورك Burke وديدرو Diderot أو كوندورسي Condorcet. نشأت الليبرالية الأوروبية موازاة مع التوسع الإمبراطوري. في مطلع هذا التوسع، واجهت الفكر السياسي الليبرالي في أوروبا أسئلة شتى مثل النزعة الكونية، وحقوق الأشخاص، وحرية التبادل، والعلاقة بين الوسائل والغايات، والمجموعة الوطنية والأهلية السياسية، والعدل الدولي، أو حتى طبيعة علاقات أوروبا مع عوالم خارجها، والعلاقة بين الحكم الاستبدادي خارج حدودها والحكم التمثيلي المسؤول في بلادها.

لاعتبارات عدة، بقي عالمنا، وإن أنكر ذلك، «عالم أعراق». حيث لا زال الدال العرقي على أكثر من صعيد الكلام الذي لا مناص منه وإن أُنكر أحيانا، في حكي الذات والعالم، والعلاقة بالآخر، بالذاكرة والسلطان. لذا لن يكتمل نقد الحداثة ما دمنا لم نفهم أن ظهورها اقترن بظهور مبدأ العرق والتحويل البطيء لهذا المبدأ في رحم تقنيات الهيمنة المتميز، بالأمس واليوم على حد سواء. يتوقف مبدأ العرق في إعادة إنتاجه على مجموعة ممارسات كان مرماها المباشر جسد الغير والتي تمثل الحياة في عموميتها حقل تطبيقها. كانت هذه الممارسات في البدء غثة ومتباينة، نسقية إلى حد ما، تشكلت في ما بعد في أعراف وتجسدت في مؤسسات وقوانين وتقنيات يمكن متابعة، تاريخيا، علاماتها ووصف آثارها. في جهة أخرى، ينبغي أن نفهم من مبدأ العرق ذلك

الشكل الشبحي للتقسيم والاختلاف البشري المحتمل أن يجند لأغراض الوصم والإقصاء، والتفرقة، التي من خلالها يكون السعي وراء العزل والإقصاء أو حتى القضاء على مـجموعة بشرية فيزيقيا.

أصبح من المعروف أنّ الكتابة السوسيولوجية للعرق تعود في جزء أساسي إلى القرن التاسع عشر. لكن اذا كانت هذه الكتابة السوسيوبيولوجية ظاهرة حديثة العهد فذلك ليس حال الخطاب القديم جدا لصراع الأعراق الذي نعرف عنه انه سبق تاريخيا الخطاب حول صراع الطبقات. ومع ذلك حدث بمناسبة تجارة الرق والحركة الكولونيالية أن شهدنا تنقلا ووصلا غير معهود بين الخطابين - الخطاب حول العرق بالمعنى البيولوجي للمفهوم (حتى وإن كان هذا المعنى البيولوجي أبعد ما يكون عن الاستقرار) والخطاب حول العرق باعتباره استعارة لكلام اعم حول المسألة القديمة للتقسيم والإخضاع، والمقاومة وهشاشة السياسي، والرابط، الذي تحديدا كان ضعيفا دائما على وجه التحديد ومع ذلك لا يقبل الانفصال، بين الحياة والسياسي والقدرة على القتل؛ القدرة وألف طريقة في القتل أو الإبقاء على قيد الحياة.

ترى حنى آرندت Hannah Arendt انه بالفعل بمناسبة «العراك من اجل الاستحواذ على أفريقيا» سيتم اللجوء إلى العرق لأول مرة في العهد الحديث باعتباره مبدأ الجسد السياسي (بديل الأمة) وإلى البيروقراطية باعتبارها تقنية هيمنة. حتى إن كان تصورها وتطويرها بشكل منعزل، ستكون أفريقيا المكان حيث يتجلى الارتباط الوثيق بين العنصرية والبيروقراطية لأول مرة[31]. عن هذا الرابط الضيق نتجت إمكانات غير معهودة لتراكم سلطة سلب ونهب وإنتاج وتسيير نفايات إنسانية. لكن توليفة العرق والبيروقراطية جرت أيضا تخفيف احتمالات التدمير، مع مجازر وإدارة، كما هو الحال في أفريقيا الجنوبية وفي الجنوب الغربي الأفريقي، تستعمل في تأسيس مجموعات سياسية محكومة بمبدأ العرق. العرق، كما تقول حنا آرندت، «جاء بتفسير مؤقت لوجود تلك

---

(31) انظر على وجه الخصوص الفصل الثاني من
Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Tome2: L'Impérialisme*, Fayard, Paris, 1982.

الكائنات، التي لم يكن في مقدرة أي رجل أوروبي أو من العالم المتحضر فهمها، والتي كانت طبيعتها تبدو مرعبة ومهينة جدا في أعين المهاجرين إلى حد لم يكونوا يستطيعون تخيل لزمن أطول انتماءهم إلى نفس النوع البشري[32].

ذلك أنه بمناسبة الاحتلال، فرض على مجموعات لم تكن تدعي انتمائها لنفس الأصول ولا لنفس اللغة، وبدرجة اقل إلى نفس الدين، العيش معا داخل كيانات بنيت بقوة حديد الغزوات. بالمعنى الدقيق للكلمة، كانت هذه الكيانات بعيدة على الأقل في الأصل عن تشكيل كيانات سياسية. إنما كان الرابط بين المجموعات التي تسكنها يستمد أصوله المباشرة من عنف الحرب والإخضاع.وبقي قائما عبر أنماط من ممارسة السلطان الذي كان من وظائفه أن يصنع حرفيا أعراقا ويصنفها ويعد تراتبيات ضرورية بينها، على اعتبار أنّ الدولة كان من مهامها حينئذ ضمان حرمة ونقاوة كل واحد منها، اعني الإبقاء عليها جميعها في علاقة دائمة من العداوة.

لقد وجد مبحث الأعراق المتصارعة بيولوجيا من اجل الحياة، ومسالة المفاضلة بين الأنواع، وانتقاء أقواها، تطبيقه الأكثر حدة في أفريقيا الجنوبية خلال فترة طويلة امتدت من القرن الثامن عشر إلى غاية القرن العشرين، حيث بلغ نظام الميز العنصري ذروته عندما جعلت الدولة من العرق، بطريقة واضحة، رافعة صراع اجتماعي عام موجه إلى تخلل الكيان الاجتماعي برمته، ودعم بلا انقطاع لعلاقة معينة بالحق والقانون. لكن حتى نفهم جيدا المفارقات لما سيتحول في سنة 1948 إلى نظام الأبرتايد، من المهم الرجوع إلى غاية فترة الاستيلاء الكبير على الأراضي، واقتسام الكرة الأرضية خلال الفترة الممتدة من القرن الخامس عشر إلى غاية القرن التاسع عشر. ثمة يجد الوعي التاريخي في جزئه الكبير منبعا له في سلسلة من الأحداث التي أطلقت مند القرن الخامس عشر ستفضي في القرن التاسع عشر إلى قسمة واقتسام الأرض كلها.

كانت هذه الأحداث في المقابل نتيجة هجرة مذهلة للشعوب، اتخذت أربعة أشكال خلال تلك الفترة. يتمثل الشكل الأول في إبادة الشعوب كاملة

---

(32) *Ibid.*, p. 111.

خاصة في الأمريكيتين؛ أما الثاني فيتمثل في ترحيل، في ظروف لا إنسانية، شحنات بواخر تضم ملايين الزنوج إلى العالم الجديد حيث سيساهم نظام اقتصادي قائم على العبودية بطريقة حاسمة في التراكم الأولي لرأس المال، الذي كان آنذاك قد تجاوز الحدود الوطنية، وتشكيل مجموعات الشتات الأسود. أما الثالث فكان غزوا، وضما، واحتلال أراضي شاسعة كانت غير معروفة لدى أوروبا إلى ذلك الحين، وإخضاع أهاليها لقانون الأجنبي بعدما كانوا في سابق الأوان يحكمون أنفسهم بأنفسهم حسب صيغ متنوعة جدا. أما الشكل الرابع فتمثل في تكوين دول عنصرية، ذات منطقيات «توطين» المعمرين على نحو ما حدث مع سكان أفريقيا الجنوبية ذوي الأصول الأوروبية.

سيتخذ هذا الاندفاع المفاجئ خارج أوروبا تسمية «الاستعمار» أو «الامبريالية». باعتباره إحدى الطرق التي يتجلى من خلالها التطلع الأوروبي للهيمنة على العالم، يشكل الاستعمار شكلا من السلطان المؤسس الذي سيجمع في علاقته بالأرض والساكنة وبالإقليم، بشكل لا نظير له في تاريخ البشرية، المنطقيات الثلاث: منطق العرق، ومنطق البيروقراطية، ومنطق التجارة (*commercium*). يشتغل العرق في النظام الكولونيالي باعتباره مبدأ الجسد السياسي، فهو يتيح ترتيب الكائنات البشرية ضمن فئات متباينة تمتلك، افتراضا، خصوصيات فيزيقية وذهنية خاصة. أما البيروقراطية فإنها تظهر كأنما هي ترتيب هيمنة، بينما تشتغل الشبكة التي تربط بين الموت والتجارة باعتبارها الرحم الأساسي للسلطان، من ثم تحل القوة محل القانون فيكون محتواها القوة نفسها.

في الفترة نفسها لم تكتف القوى الأوروبية بالدخول في منافسة شرسة خارج أوروبا، بل دخلت أيضا في مسار معقد من التأمين السياسي أدى، في فرنسا مثلا نحو نهاية القرن السادس عشر، إلى نهاية الحرب الأهلية بين الأحزاب الدينية وميلاد دولة ذات سيادة واعية قانونيا بسيادتها. كانت المنافسة داخل أوروبا معتدلة رغم ما تولد عنها من مزاحمات وذلك بفضل عاملين. فمن جهة، كانت «الأمم المسيحية الأوروبية» تعرّف نفسها على أنها «خلاقة وحمالة

لنظام صالح للأرض كلها»[33]، تمازج بين «الحضارة» وأوروبا نفسها، متيقنة من أنّ هذه القارة هي مركز الأرض. فكانت تعتبر أثينا، والقدس، وروما جزء من عهودها البعيدة، أما الإسلام فهو عدوها القديم. لم يتبدد ذلك الغرور الأوروبي إلا في وقت لاحق مع ظهور الولايات المتحدة.

من جهة أخرى وحتى إن ظهر اهتمام متزايد حيال الشعوب الأجنبية، بداية من القرن الثامن عشر بوجه خصوصي، إلا أن اغلب القوى الأوروبية انخرطت تدريجيا في الفكر العرقي الذي ظهر بداية القرن التاسع عشر بمثابة جزء تأسيسي لفكر العالم الغربي وحساسيته. هكذا كما بينت حنا آرندت، كانت سياسة الأعراق التي ميزت تلك الفترة تبتغي ثلاثة أهداف على الأقل. كانت تسعى السياسة العرقية آنذاك وقبل كل شيء، كما في ألمانيا، إلى توحيد الشعب ضد كل هيمنة أجنبية وأن تبعث لديه وعيا بأصل مشترك. من ثم ظهرت الوطنيات التي تولي أهمية أساسية لروابط الدم، والأواصر العائلية، والوحدة القبلية، والاعتقاد في نقاوة الأصول، واليقين بأنّ كل عرق يمثل كلية متميزة ومكتملة. وعليه كان ينظر إلى قوانين الشعوب على أنها المكافئ لقوانين الحياة الحيوانية. اشتغلت سياسة الأعراق هذه بعد ذلك كأداة تقسيم داخلي، فكانت من هذا المنظور سلاح الحرب الأهلية قبل أن تتحول إلى سلاح الحروب الوطنية.

يوجد تيار ثالث في الفكر العنصري يجد ترجمته الأكثر اتساقا في أفريقيا الجنوبية، انه تيار يضع في مركزه فكرة الإنسان الأمثل المتميز بحقوق استثنائية، وعبقرية عالية، ومهمة كونية - مهمة حكم العالم. يقوم هذا التيار ضد مصطلح وحدة النوع البشري والمساواة بين كل البشر - مساواة مؤسسة على انحدار مشترك؛ كما يؤكد على الاختلافات الفيزيقية ليقنع نفسه بأنّ الشعوب غير الأوروبية لم تستطع يوما أن تجد لوحدها تعبيرا ملائما للعقل البشري[34]. ذلك هو التيار الذي يغذي الكلام الفخور بالغزوات والهيمنة العرقية. ومع ذلك لم يحتكر هذا التيار الحياة السياسة في الأمم الأوروبية بل من المحتمل انه يكون

(33) Carl SCHMITT, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du* Jus Punlicum europeanum, PUF, Paris, 2001, p. 88.

(34) Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 99.

قد اختفى «عندما حان الوقت مع باقي تلك الآراء غير المسؤولة التي سادت في القرن التاسع عشر، لو لم يأتي «العراك من اجل أفريقيا» وعهد الامبريالية الجديد ليعرّض البشرية الغربية لصدمة تجارب جديدة[35].

اقتنعت كل هذه التخمينات بأن حالة الطبيعة كانت تسود في ما وراء السياج الأوروبي،- حالة حيث لا الإيمان ولا القانون يصنعان الحق. فالسلم والصداقة والمعاهدات التي تقنن العلاقات بين الأوروبيين لم تكن تخص سوى أوروبا والدول المسيحية. ذلك هو الحال، حيث كانت كل قوة بإمكانها بشكل مشروع أن تغزو بعيدا، حتى لو كان ذلك على حساب جيرانها ومنافسيها. وعليه أصبح تقسيم النظام العالمي إلى دوائر تفصل بين الداخل والخارج أمرا مقبولا. فالدائرة الداخلية يحكمها القانون والعدل وشروط الحياة المجتمعية، ليس هذا وحسب بل أيضا الحياة الدولية التي ينبغي رسمها ووضع مراصد لها وزراعتها. هنا كما كان يعتقد، تطورت أفكار الملكية واستئجار العمل وحقوق الناس. هنا أيضا بنيت مدن وإمبراطوريات، ومورست التجارة، وباختصار قامت حضارة بشرية. لكن يوجد أيضا في جهة أخرى مجال حر يسود فيه غياب الحق والقانون، يمكن نهبه وابتزازه من غير تحرج، وحيث كان عمل القرصان والخداعين والقراصنة والمغامرين والمجرمين وكل أنواع «العناصر المهمشة في كل مجتمع سليم وعادي»[36] يمكن أن يطلق له العنان طالما يسوغه مبدئي التجارة الحرة وحرية نشر الإنجيل. كان هذا الحقل الحر مجرداً من الحدود بما هي حدود، فلا حواجز فيه، ولا حرمات لا يتعذر بداهة انتهاكها.

لكن وبشكل خصوصي، يمكن التعرف على الخط الفاصل بين أوروبا وما "وراء العالم" بكونه ذلك المكان حيث تختفي القيود على الحرب. من الجهة الأخرى للخط، يقول كارل شميت Carl Schmitt، تبدأ منطقة حيث يسود قانون الأقوى وحده في غياب كل معلم قانوني مفروض على الحرب. في الأصل وفيما يتعلق بما وراء العالم تثير أوروبا في كل مرة مبدأ "الحرية"، ولكن مرجعيتها

---

(35) *Ibid.*, p. 117.

(36) *Ibid.*, p. 11

كانت في الواقع قبل كل شيء غياب القانون، وحالة مدنية منظمة وبالتالي الاستعمال الحر وبلا خجل للقوة. كان الافتراض المسبق هو على النحو التالي: سواء تعلق الأمر بالأهالي أو بمنافسين آخرين، ما وراء العالم هو المكان حيث لا يوجد مبدأ تصرف غير مبدأ قانون الأقوى. وبتعبير آخر نقول أنّ كل ما يجري في ما وراء النطاق الأوروبي يقع مباشرة «خارج المؤشرات القانونية والأخلاقية والسياسية المعترف بوجودها دون الخط». اذا كان حق هناك، وإذا وجد عدل فلا يمكن إلا أن يكون القانون «الذي جاء به وغرسه الغزاة الأوروبيون، سواء كان ذلك عبر التبشير المسيحي [أو من طرف] الإدارة ذات التصور الأوروبي[37]» .

ما وراء-العالم هو إذن ما يوجد وراء الخط، الحد الذي لا ينقطع خلقه من جديد، ذلك المجال الحر للصراع بلا هوادة، المفتوح أمام المنافسة والاستغلال الحر، حيث يتصارع رجال أحرار على شاكلة الحيوانات الضارية[38] وحيث لا يمكن الحكم على الحرب قانونيا وأخلاقيا إلا من خلال نتائجها الفعلية. ليس ما وراء-العالم هذا مجرد حد إنما هو أيضا سياج. «في البداية يوجد السياج، يقول كارل شميت. فالعالم الذي صنعه الإنسان كيّفه بعمق، وإلى غاية المستوى الاصطلاحي، بالسياج، السور، الحد». ينتج السور الحرمة بسحبها من ما هو مشترك ووضعها تحت سلطة قانونه الخاص، وتكريسها لما هو رباني[39].» ثم يستطرد قائلا أنّ «الدائرة التي تطوق، والحاجز الذي يشكله الرجال، ودائرة الرجال هي شكل قديم من الحياة التعبدية والقانونية والسياسية»[40] ومرد ذلك سببين: أولهما لأنّه لا يوجد ما هو مشترك بين الرجال عموما، إذ المشترك لا يمكن أن يتقاسمه إلا رجال يعقلون؛ ثم لأنّه لا يمكن إلغاء الحرب وبالتالي لا يمكنها إلا أن تكون موضوع تحديدات. فالحرب الدائمة- ذلك هو على ما يبدو المشكل المركزي في كل نظام قانوني. تكمن

---

(37) Carl SCHMITT, *op. cit.*, p. 94-95.

(38) Voir *Léviathan et Béhémoth* (in Thomas HOBBES, *Œuvres*, vol. 6 et col. 9, Vrin, Paris).

(39) Carl SCHMITT, *op. cit.*, p.78.

(40) *Ibid.*, p. 78-79.

واحدة من طرق الحد منها في بناء أسوار محصنة، وتمييز وتصنيف المحميين داخل سور الحصن عن من لا حق لهم، ولا يتمتعون بحماية السلاح والقانون.

تأتي بعد ذلك مسالة الاستيلاء على الأراضي والاحتلال. هنا ستكون المشكلة دائما تتمثل في معرفة ما اذا كان الآخر، ابن البلد، كائناً بشرياً مثله مثل المحتلين، وباسم ماذا يمكن تجريده من كل حق. في حالة الشاهد يقال أنّ المتوحشين يعبدون الأوثان، فآلهتهم ليست آلهة حقيقية. يمارسون القربان البشري ويأكلون اللحم الآدمي، ويرتكبون أصناف أخرى من الجرائم اللاإنسانية، لا يمكن للإنسان الحقيقي القيام بها على الإطلاق، أو فضلا عن ذلك جرائم تمنعها الطبيعة نفسها. فالمتوحش هو إذن ذلك الذي يتصرف ضد الإنسانية وضد الطبيعة على حد سواء، وهو بالتالي غريب على الظرف البشري من علاقة مزدوجة. من هذا المنظور ما وراء-العالم هو المكافؤ لمنطقة تقع خارج الإنسانية، خارج المجال الذي يُـمارس فيه قانون الإنسان؛ إنه مجال حيث لا يمكن لقانون الإنسان أن يمارس إلا من حيث هو تعبير عن سيادة الإنسان على من هو غير ذلك تـماما. فحتى إن وجد إنسان في هذه الأمصار، فإنّ الأمر يتعلق بإنسان لا إنساني أصلا.

لتسويغ إخضاعه، سيقال بأنه عبد بطبيعته وهو بذلك عدو. كانت الفكرة السائدة في تلك الفترة مفادها أنّ الحرب على غير المسيحيين شيء آخر يختلف عن الحرب بين المسيحيين. من ثم جاءت تمييزات واضحة يقينية بين مختلف أنواع الأعداء. تحيل هذه التمييزات نفسها إلى تمييزات أخرى، بين البشر، اختلافاتهم ومكاناتهم. لا يمكن لكل البشر أن يكون لهم نفس الحقوق. في الواقع يوجد حق يخوّل للمتحضرين الهيمنة على غير المتحضرين وغزوهم، واستعباد الهمجيين بسبب نقصهم الأخلاقي الجوهري، وضم أراضيهم، وتشغيلهم وإخضاعهم. ينبع هذا الحق الأصلي في التدخل من «القانون المؤسس على المشروعية» «bon droit»، الذي ينسحب على حروب الإبادة وحروب الاستعباد على حد سواء. استنبط من «قانون الحرب الصحيح» حق الملكية الصحيح الذي يتيح «للدولة الكولونيالية، يقول شميت، أن تعتبر الأرض الكولونيالية التي استولت عليها أرضا بلا سيد من وجهة نظر الملكية الخاصة، ومن دون سيد من وجهة نظر القوة العمومية

imperium في نظر قانون الشعوب .droit des gens يمكنها إلغاء القانون العقاري للأهالي، والإعلان على أنها المالك الوحيد والأوحد لكل ارض، كما يمكنها أن تستأثر بحقوق القادة المحليين ومواصلة ممارستها، دون مراعاة إن اعتبر ذلك توريث حقيقي أو غير؛ ويمكنها أن تخلق ملكية جبائية للدولة وتوليفها مع بعض الاعتراف بحقوق الانتفاع للسكان الأصليين؛ وأن تدخل ملكية ائتمانية للدولة؛ وأن تترك حق الانتفاع للأهالي، مع تخصيص نوع من مجال سؤدد *dominium eminens* على رأسها، وكلها إمكانيات تكرست في إطار التوسع الكولونيالي في القرنين التاسع عشر والعشرين»[41].

يكون الحق إذن في هذه الحالة طريقة لتأسيس، بطريقة قانونية، فكرة معينة عن الإنسانية على أساس تقسيمها إلى عرق من الغزاة وعرق من المستعبدين، على أن يكون عرق الغزاة هو الوحيد الذي يمكنه، بشكل مشروع، أن يختص بالصفة البشرية. فتلك صفة ليست معطاة من الوهلة الأولى للجميع، لكن حتى لو كانت كذلك فهذا لا يلغي الاختلافات. بطريقة معينة جاء التمييز بين ارض أوروبا والأرض الكولونيالية كنتيجة منطقية لتمييز آخر بين أناس أوروبيين وأناس همج. ذلك أنه إلى غاية القرن التاسع عشر حتى عن طريق الاحتلال الكولونيالي، لم تكن الأرض الكولونيالية تتماهى بالإقليم الأوروبي للدولة المحتلة، بل كانت دائما متباينة عنها سواء تعلق الأمر بمستعمرات المزارع أو الاستخراج أو الاستيطان. والحال هذا، وجب انتظار أواخر القرن التاسع لتظهر محاولات أولية لإدماج الأقاليم الكولونيالية ضمن منظومة حكم وإدارة دول الاحتلال.

النزعة الوطنية-الكولونيالية

لكن لكي يتحول إلى جبلة، ينبغي تزويج منطق الأعراق بمنطق المنفعة وسياسة القوة وغريزة الرشوة -التعريف الدقيق للممارسة الكولونيالية. من هذا المنظور يبين مثال فرنسا وزن العرف في تكوين الوعي الإمبراطوري، والعمل

(41) *Ibid.*, p.199.

الجبار المبذول حتى يلج الدال العرقي -الذي لا ينفصل عن كل مخطط كولونيالي- الألياف الرخوة للثقافة الفرنسية.

ومهما كثر التأكيد على تعقد وعدم تجانس التجربة الكولونيالية فسيظل ذلك غير كاف. لقد كانت التغيرات بارزة من حقبة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر، وهذا يعني أنّ الدال العرقي كان بنية أساسية بل وتأسيسية لما سيصبح المشروع الإمبراطوري. وإن وجدت ذاتية في العلاقات الكولونيالية، فإنّ العرق سيكون رحمها الرمزي وخشبتها الأصلية. لنأخذ فرنسا مثلا حيث جاء الوعي الإمبراطوري نتيجة استثمار سياسي ونفساني فريد، حيث كان العرق نقد المبادلة وقيمة الاستعمال في آن واحد. حوالي نهاية سنوات 1870 قامت فرنسا بكل وعي بتحويل الهيئة السياسية للأمة إلى بنية سياسية إمبراطورية، فاكتسى هذا المسار آنذاك بعدا مزدوجا. كان الأمر يتعلق بإدماج المستعمرات في الجسد الوطني بمعاملة الشعوب المغزوة كـ"رعايا" واحتمالا كـ"إخوة" هذا من جهة.

من جهة أخرى، أعدت جملة من الترتيبات بشكل تدريجي، العادي أحيانا بدون أن يأبه إلى أن يتأسس كذات عرقية لا من حيث نظره وايماءاته وسلوكياته وحسب، بل أيضا في خطابه. سيمتد هذا المسار مدة طويلة نسبيا حيث اعتمد بشكل خاص على سيكوأنثروبولوجيا تمثلت وظيفتها في ترتيب عرقي للنوع البشري. تدعّم هذا التصنيف بنظريات حول التفاوتات بين الأعراق، وبدرجة اقل الموافقة على ممارسات تسعى إلى تحسين النسل. تأجج هذا التصنيف في الأشكال التي ستتخذها حروب الغزو الكولونيالية وما رافقتها من قسوة هذا من جهة، ثم في معاداة السامية في سنوات 1930 على وجه التخصيص[42]. في منعرج القرن التسع عشر كان الوعي العرقي والاعتياد على العنصرية إحدى أحجار الزاوية في مسار تنشئة المواطنين. مشتغلا كتعويض أعلى أمام الإحساس

(42) انظر اعمال كارول راينو باليغو في:
Carole REYNAUD-PALIGOT, *La République raciale, paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, PUF, Paris, 2006; et *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, PUF, 2007.

بالإذلال الوطني الذي أثارته الهزيمة أمام بروسيا في سنة 1870، كان إحدى أقمشة، أن لم يكن إحدى مواد المفخرة والثقافة الوطنيتين. كان ذلك العمل المعروف الموسوم بـ«التربية الوطنية للفرنسيين» يصف الاحتلال كأنما هو مسلك مرور نحو عهد جديد من الفحولة[43]، أما المستعمرة فكانت توصف بأنها مكان تحمس القوة حيث يعاد سقي الطاقة الوطنية. تطلب ذلك بذل جهود عملاقة من لدن الدولة وأوساط الأعمال. لم يكن الهدف منها شرعنة وترقية المشروع الإمبراطوري وكفى، وإنما كان هدفها أيضا زراعة ونشر انعكاسات وروح عرقانية racialiste، ذات نزعة وطنية وعسكرية التي كانت من عناصرها التأسيسية.

ظهرت بدءا من سنة 1892 بوادر حركة واسعة يمكن تسميتها الوطنية-الكولونيالية. كانت الحركة الوطنية-الكولونيالية الفرنسية تجمع كافة الأسر السياسية المعروفة آنذاك من جمهوريين الوسط إلى غاية الرادكاليين والبولانجيين[44]. كما ضمت المحامين، ورجال الأعمال، ورجال الكنيسة، والصحفيين وركام خليط من التنظيمات والجمعيات واللجان التي سعت، معتمدة على شبكة من الصحف والدوريات والنشرات والجمعيات الموصوفة بالعلمية، إلى إعطاء صوت قوي ومعبر عن الفكرة الكولونيالية، سياسيا وثقافيا[45]. شكل الاختلاف العرقي الضلع الكبير في هذا المشروع الإمبراطوري، وتجسد في مجموعة من التخصصات مثل الإثنولوجيا والجغرافيا وعلم التبشير. كان مبحث الاختلاف العرقي بدوره موضوع معايرة داخل الثقافة الجماهيرية من خلال بناء مؤسسات مثل المتاحف والحدائق الحيوانية للبشرية، والإشهار، والآداب، والفنون، وإنشاء مواقع للأرشيف، ونشر مرويات عجيبة بثتها الصحافة الشعبية

(43) Judith SIRKUS, *Sexing the Citizen. Masculinity and Morality in France, 1870-1920*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006.

(44) يشير لفظ البولانجية إلى تلك الحركة الفرنسية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر (1889-1891) التي كانت تهدد الجمهورية الثالثة. اشتق هذا الاسم من لقب الجنرال جورج بولانج، ذلك العسكري الذي أصبح وزيرا للحرب، واكتسب شعبية بفضل الإصلاحات التي قادها ولكنه اقلق الحكومة بخطابه المولع بالقتال (المترجم).

(45) Lire Christopher m. ANDREW et Alexander S. KANYE-FORSTNER, «The French colonial party: its composition, aims and influence, 1885-1914», *Historical Journal*, vol. 14, nº 1, 1971, p. 99-128; Raoul GIRARDET, *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, La Table Ronde, Paris, 1972.

(مثل *Journal Illustré*، و *L'Illustration*، و*Tour du Monde* ومكملات مصورة في جريدتي *Petit Journal* و*Petit Parisien*) وتنظيم معارض دولية.

تعرضت أجيال من الفرنسيين لهذه البيداغوجيا والاعتياد على العنصرية القائمة في جوهرها على مبدأ يعتبر العلاقة بالزنوج علاقة غير تبادلية. كان يُسوغ غياب التبادلية هذا **بوجود اختلاف نوعي بين الأعراق**. كان مبحث الاختلاف النوعي بين الأعراق إذن ملازما لمبحث الدم القديم الذي نعرف أنّ استعماله كان قصد ترسيخ امتيازات طبقة النبلاء. لكن في هذه المرة أعاد المشروع الكولونيالي نشره. ساد اقتناع بأنّ حضارة المستقبل ستكون من خلق الدم الأبيض، أما الشعوب التي قبلت تهجين الأعراق فقد وقعت في الدناءة، وعليه سيكمن الخلاص في الفصل المطلق بين الأعراق، لذا ينبغي ترحيل الأعداد الغفيرة، الزنجية والصفراء، سريعة التكاثر - قطيع مؤرق إلى جهة أخرى، أو كما سيجتهد البعض في تبيانه فيما بعد، أو تعقيم الذكور على الأقل[46]. ساد أيضا الحلم بيوم حيث تصبح صناعة الحياة ممكنة والحصول، كما تقرر، على كائنات حية حسب الرغبة. من ثم تغذى المشروع الكولونيالي من شكل غير مسبوق من علم العنصرية الذي كان من أساساته الحلم بإحداث ثورة في قواعد الحياة وفي نهاية المطاف إمكانية خلق عرق من العمالقة.

إنّ مبحث الاختلاف النوعي بين الأعراق قديم جدا[47]. لقد شوش وتخلل الثقافة خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، لكنه سيصبح في سنوات 1930 عنيفا إلى حد حيث صار وجها من أوجه الحس المشترك[48]. لقد غذى حينئذ المخاوف بشأن موضوع الإقفار السكاني، والهجرة والزرع«greffe» العنصري أو حتى الإستيهامات المتعلقة بإمكانية ظهور امبريالية آسيوية[49]. تعددت الطرق المحلية التي من خلالها مرت الفكرة الكولونيالية والروح العنصرية

(46) Charles RICHET, *La Sélection humaine*, Félix Alcan, Paris, 1919.

(47) Sean QUINLAN, «Colonial bodies, hygiene and abolitionist politics in eighteenth-century France», *History Workshop Journal*, nº 42, 1996, p. 106-125.

(48) William S. SCHNEIDER, Quality end Quantity. The quest for Bilogical regeneration in Twentieth-Century France, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

(49) Jean PLUYETTE, *La Doctrine des races et la sélection de l'immigration en France*, Pierre

التي كانت نتيجتها الطبيعية ومنها السلطة المدرسية. يضع بيار نورا Pierre Nora مثلا كتاب *Petit Lavisse* ضمن «أماكن الذاكرة الفرنسية» مثله كمثل كتاب *Le Tour de France par deux enfants* (1897) لصاحبه «G. Bruno» (الاسم ألقلمي لأغستين فويي Augustine Fouillée) وكتاب *La recherche du temps perdu* لصاحبه مارسيل بروست. في الصدد نفسه تجدر الإشارة إلى أنّه في كتاب *Petit Lavisse* بوجه خاص، أُغمس الخطاب الجمهوري في القيم ذات النزعة الوطنية والعسكرية[50]. كان النظام التربوي والنظام العسكري يتوصلان قبل تبني قوانين جول فيري Jules Ferry لسنتي 1882-1882 التي جعلت التعليم إجباريا. كان التلاميذ يربون ليصبحوا مواطنين-عسكر. وانتشرت بيداغوجيا مواطنة وبيداغوجيا كولونيالية على أساس أزمة ذكورية وانحلال أخلاقي ظاهري. بدءا من سنوات 1880، فرض على المتمدرسين البالغين من العمر عشر سنوات دراسة انجاز بلادهم الكولونيالي انطلاقا من كتب تارخية مدرسية نذكر منها (Augé et Petit en 1890; Cazes en 1895; Aulard et Debidour en 1900; Calvet en 1903; Rogie et Despiques en 1905, Delagrave en 1909; Lavisse)[51]. زد إلى هذا المخطط الذي فرض انتظامات معينة، أدب الشباب كقصص جول فارن Jules Verne، ومنشورات دورية بالصور مثل (*Le Petit Français Illustré, Le Petit Ecolier, Le Saint-Nicolas, Le Journal de la Jeunesse, L'Alliance Française Illustrée* وغيرها).

في كل تلك المؤلفات، يقدم الأفريقي في صورة طفل، ليس هذا وحسب، بل طفل أبله، فريسة في يد مجموعة من الملوك الضعفاء، مستبدين، قساة، وشرسين. أما البلاهة فمردها إلى عيب وراثي يحمله العرق الأسود. من ثم يكون

Bossuet, Paris, 1930; Arsène DUMONT, *Dépopulation et civilisation. Etude démographique*, Lecrosnier et Babé, Paris, 1890; Paul LEROY-BEAULIEU, *La Question de la population*, Félix Alcan, Paris, 1913.

(50) Denis M. PROVENCHER et Luke L. EILDERTS, «The nation according to Lavisse; teaching masculinity and male citizenship in Third Republic France», *French Cultural Studies*, vol., 18, nº 1, 2007, p. 31-57.

(51) Voir Hélène D'ALMEIDA-TOPOR, «L'histoire de l'Afrique occidentale enseignée aux enfants blancs de France», in Catherine COQUERY-VIDROVITCH (dir.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, La Découverte, coll. «Textes à l'appui», Paris, 1992, p. 49-56.

الاحتلال طريقة إسعاف وتربية ومعالجة أخلاقية لهذه البلاهة. وهو أيضا مادة حيوية مضادة لفكر الهمجي والسير العشوائي "للأقوام المحلية". فهو من هذا المنظور إحدى محاسن الحضارة. إنها القاعدة العامة في علاج بلاهة الأعراق التي لديها استعداد إنحطاطية النوع. ذلك ما جعل في سنة 1925 ليون بلوم يقول: «نحن نقبل حق، بل وواجب الأعراق السامية في جر تلك التي لم تصل إلى نفس درجة الثقافة ومناداتها إلى التقدم الذي تحقق بفضل جهود العلم والصناعة»[52]. وعليه لم يكن المستوطنون قساة وجشع وإنما كانوا قادة وحماة. أما الجيوش الفرنسية البطلة والباسلة، فإنها تفك عن العبيد الأغلال التي تحبس أعناقهم، والحبال التي تعقل أرجلهم. ترى أولائك المساكين الذين حرروا فرحين بما نالوا، يقومون بتقليبات- الشيء الذي يبين جيدا أن فرنسا طيبة وكريمة حيال الشعوب التي تخضعها. ذلك ما قاله جان جوريس مثلا في سنة 1884: «يمكننا القول لهذه الشعوب دون أن نخطأ أنّ فرنسا محبوبة [...] حيثما حلت، ويؤسف لها حيثما مرت مرور الكرام، ومحسنة حيثما سطع نورها، وحيثما لا تشرق تترك وراءها شفقاً طويلاً وعذباً حيث تبقى الأنظار والقلوب متعلقة بها»[53] من الوهلة الأولى كانت الدواعي المذكورة لتسويغ الاستعمار اقتصادية، سياسية، عسكرية، أيديولوجية، أو إنسانية: غزو أراضي جديدة لتوطين الفائض من السكان عندنا؛ إيجاد أسواق جديدة لمنتجات مصانعنا ومناجمنا والمواد الأولية لصناعتنا؛ غرس لواء "الحضارة" في وسط الأعراق السفلى والمتوحشة؛ خرق الظلمات التي تغشاها؛ ضمان، بفضل هيمنتنا، السلم والأمن والثروة إلى هذه الأعداد الهائلة من البؤساء الذين لم يعرفوا مثل هذه المحاسن من قبل؛ توطين على أراض لا زالت مُشركة ساكنة شغيلة متخلقة ومسيحية بنشر الإنجيل عند الوثنيين أو فضلا عن ذلك فك، عن طريق التجارة، العزلة التي تولدها الوثنية. لكن هذه المسوغات كلها كانت تجند في آن واحد ذلك الدال العرقي، كما أنه، علاوة على ذلك، لم يعتبر في يوم ما عامل

(52) Déclaration à la chambre des députés, 9 juillet 1925.

(53) *Conférence de Jean Jaurès, maitre de conférences à la faculté des lettres de Toulouse*, brochure de l'Alliance française, association nationale pour la propagation de la langue française dans les colonies et à l'étranger, Imprimerie Pezous, Albi, 1884, p. 9.

مداركة. في الحجاجة الكولونيالية يظهر العرق دوما بمثابة رحم مادي، مؤسسة رمزية ومكونة نفسانية في السياسة والوعي الإمبراطوري. في الدفاع وتبيان محاسن الاحتلال، من البديهي انه لم يفلت أي تسويغ من الخطاب العام حول ما كان يشار إليه آنذاك **بخصوصيات العرق**.

من واقع الأمر هذا أنّه، خاصة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ساد في الغرب نظام تأويل للعالم والتاريخ يجعل من هذا الأخير صراعا حتى الموت من اجل الوجود. في هذا الصدد وكما أشارت عدة كتابات نشرت مثلا في سنوات 1920 وكتاب مقالات معروفين إلى حد ما، تخللت الفترة نزعة تشاؤمية عرقية جذرية في وسط ثقافة كان هاجسها فكرة انحطاط النوع، الوجه الثاني للداروينية الاجتماعية[54]. الأكيد أنّ هذه الأفكار أثارت أيضا اعتراضات ومقاومة، لكن العديد من الشخصيات كانت تؤمن بقوّة بأنّ هذا الصراع من اجل الحياة يعارض بين مجموعات بشرية وشعوب أو أعراق حمالة لخصوصيات يفترض أنها مستقرة، تحمل موروثا بيولوجيا خاصا ينبغي الدفاع عنه وحمايته والمحافظة على نقاوته. لم يكن هذا المعتقد حكرا على أفراد خواص وإنما كان بعدا أساسيا في سياسة الدول الأوروبية الكولونيالية، وبالطريقة التي كانت تتصور بها قانون الحرب ضد الشعوب والكيانات السياسية غير الأوروبية.

في الصدد نفسه، بيّن بول لوروا بوليو Paul Leroy-Beaulieu في تلك الفترة أنّ النظام الكولونيالي كان طريقة مصادقة على موازين قوى ناتجة عن ذلك الصراع. فالاحتلال كما يقول «هو قوة توسعية لشعب، إنها قوة إعادة إنتاجه، امتداده ومضاعفته عبر المجالات؛ إنه إخضاع العالم أو جزء شاسع منه للغته وعاداته وأفكاره وقوانينه»[55]. يقوم النظام الكولونيالي على فكرة مفادها أن الإنسانية مقسمة إلى أنواع وأنواع فرعية يمكن ممايزتها، فصلها وترتيبها بطريقة

---

(54) انظر على سبيل المثال:
Émile FOURNIER-FABRE, *Le Choc suprême ou la mêlée des races*, G. Flicker, Paris, 1921; ou encore Maurice MURET, *Le Crépuscule des nations*, Payot, Paris, 1925.

(55) Paul LEROY-BEAULIEU, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Guillaumin, Paris, 1874, p. 605-606.

هرمية. لذا ينبغي، لا من حيث القانون ولا من حيث الترتيبات المجالية، أن تُبعد هذه الأنواع والأنواع الفرعية بعضها عن بعض. في هذا الصدد أيضا كان كتاب *Précis de législation et d'économie coloniales* لصاحبه الكسندر ميرينياك Alexandre Méringnhac (الصادر في سنة 1912 وأعيد طبعه في سنة 1925) واضحا للغاية، حيث يمكن أن نقرأ في هذا النص أن فعل احتل «هو الدخول في علاقة مع بلدان جديدة للاستفادة من مواردها المختلفة والطبيعة التي تزخر بها [...]. الاحتلال هو إذن مؤسسة تبنى في بلد جديد من طرف عرق ذي حضارة متقدمة لتحقيق [...] الهدف الذي تقدم ذكره»[56]. ومن ثم القول عن الدولة الكولونيالية انها تشتغل عن طريق دولنة البيولوجي ليس فيه مبالغة على الإطلاق.

استهتار وغرائبية

من اعتبارات عدة، تميز المنطق الفرنسي في التخصيص العرقي بثلاثة ملامح مميزة. الأول -وبلا شك الرئيس- هو رفض رؤية - وبالنتيجة ممارسة العثمة والإنكار. أما الثاني فيتمثل في ممارسة التجصيص والتخفي، بينما الثالث فاستهتار وغرائبية. في الواقع يوجد في فرنسا تقليد طمس طويل جدا وإبعاد العنف العرقي إلى حقل ما لا يستحق أن يبين، ويعرَّف، ويقدم للرؤية. يعود هذا التقليد في الكتمان والإنكار، والتمويه الذي يمكن ملاحظة تحيينه في الظروف المعاصرة بالضبط إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث سيظهر في سياق مؤسس في الوقت الذي عملت فيه فرنسا على تقنين علاقاتها بعبيدها.

بالفعل، في العام 1570 تم استصدار ظهير يحدد دخول السود إلى الإقليم الأم، ليس هذا وحسب بل أيضا إظهار أو تحميل العبيد السود في موانئ البلد[57]. من خلال هذا الفعل الافتتاحي بينت فرنسا عن رغبتها في عدم معرفة

---

(56) Alexandre MÉRIGNHAC, *Précis de législation et d'économie coloniales*, Sirey, Paris, 1912, p. 205.

(57) Voir Sue PEABODY et Tyler STOVALI (dir.), *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, op. cit.

أي شيء عن ضحايا منطقها العرقي-منطق يمثل العبد الأسود آنذاك الشاهد الكامل عليه. أن يكون العبد موضوع مثل هذا المنع ذلك ما يُفسَر إذن بلا شك بعدم وجود شيء يرى في العبد الأسود اللهم «لاشيء كائن .» لكن بإقصاء من حقل ما يُتَمثَل، هناك أيضا سعي بلا شك إلى حجب المكنزمات الاقتصادية والتجارية التي من خلالها ينتج العبد ويوجد بما هو عبد.

لكن هذا العمل البطيء يعود على الأقل إلى تجارة الرق، إلى القرن الثامن عشر، في الواقع، أعني أنّ هذه التجارة الأطلسية بلغت أوجها في قلب فترة الأنوار. كان ظهور أفكار جديدة حول العلاقات بين الرعايا والسلطة في وقت كانت فرنسا منغمسة بشكل عميق في « الآلة الثلاثية »، اعني في إنتاج العبودية والاستعباد فيما وراء البحار. لقد اعترف روسو وفولتير خاصة فلسفيا بالطابع الخسيس لتجارة العبيد ولكنهما يتظاهران بجهلهم لهذه التجارة الجارية والسلاسل الحقيقية التي جعلتها ممكنة، وبذلك افتتح الفيلسوفان تقليدا سيكون في ما بعد إحدى الخصوصيات المركزية للوعي الإمبراطوري - جعل من العبودية تعبيرا مجازيا عن الظرف البشري في المجتمع الأوروبي الحديث، فكان هذا تحويل أحداث مأساوية تتعلق بالمتوحشين إلى مجاز -لدينا فيه جزء من المسؤولية- تجاهل وعدم اكتراث. ستسود جدلية البعد تلك وعدم الاكتراث عصر الأنوار الفرنسي[58].

يتمثل الملمح الثاني المميز للمنطق الفرنسي في التخصيص العرقي في ممارسة التجصيص، والتشويه، والتخفي. في الحالة التي تعنينا لا يتكافأ تخصيص العبد في حقل ما لا يـُمثَّل والشيء الذي لا نريد أن نعرف عنه شيئا مع منع خالص وبسيط، بناء صورة، أو إخراج مسرحي للأسوَد، بل العكس، إذ في الأصل يعمل المنطق الفرنسي العرقي دائما بضم الآخر العرقي وتجصيصه في الشبكة الثلاثية المنسوجة بخيوط من الغرائبية والاستهتار والتسلية. هكذا ينبغي دائما للأسود الذي نقبل رؤيته أن يكون مسبقا موضوع تنكر إما باللباس،

---

(58) Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and culture of the Slave Trade*, Duke University Press, Durham, 2008.

أو باللون، أو بالديكور. إلى غاية فترة ليس ببعيدة نسبيا، كان ينبغي دوما في الرسم التشكيلي أو في المسرح مثلا كساءه بلباس شرقي وعمائم، وريش، وسراويل فضفاضة أو ملابس خضراء صغيرة[59]. بشكل مفارق ينبغي للعبد، حتى يظهر في نظام المرئي، أن لا يستحضر العنف المؤسس الذي بعدما جرده من إنسانيته الخالصة، يعيد تأسيسه بالضبط بصفته «أسوَدا».

فأن تفضّل تلك الزنجيات الصغيرات ببشرة لونها لون خشب الأبنوس على كل النساء الأخريات، وأن يشتغل غلمان الزنوج والوصيفات الشابات في مرافقة السيدات اللائي يعتبرونهم ببغاوات وكلاب مالطية وسلوقيات، وأن يكون الزنوج الضحّاكون الغير مبالين والراقصون المهرة، أولائك الزنوج الطيبون بمعية سادتهم الطيبين، أحرارا ولكن معترفين بالجميل وأوفياء يتمثل دورهم في إبانة كرم أخلاق الرجل الأبيض- فذلك ليس وليد اليوم، إنما ترسب التطبع تدريجيا؛ ذلك أنّه بدءا من القرن التاسع عشر سُمح للزنوج من هذا القبيل بالتواجد في البلاط والصالونات، في الرسم التشكيلي وفي المسرح. كانوا، كما قالت سيلفي شلاي Sylvie Chalaye«يطربون مجالس الأنس، ويعطون لمسة غرائبية، ويلوّنون الحفلات المهذبة كما يظهر عند رسامي تلك الفترة أمثال: هوقرت Hogarth، ورراينولدز Raynolds، وواتو Watteau، ولانكري Lancret، وباتر Pater، وفراغونار Fragonard وكارمونتيل Carmontelle[60] كانت العنصرية على الطريقة الفرنسية طواعية إلى حد كبير، لا هم لها، إباحية ومستهترة[61]، ذلك أنّ تلك العنصرية، تاريخيا، ارتبطت دائما بشكل عميق بمجتمع هو نفسه غير مكترث، بل ووقح،لم يكن يريد في يوم ما

(59) Voir Ulrike SCHNEEBAUER, *Le Personnage de l'esclave dans la littérature francophone contemporaine à travers trois œuvres de Maryse Condé, Mahi Binebine et Aimé Césaire*, Mémoire de magistère de philosophie, Université de Vienne, 2009.

(60) Voir Petrine ARCHER-STRAW, *Negrophilia: Avant-garde Paris and Black Culture in the 1920s*, Thames & Hudson, New York, 2000.

(61) George E. BROOKS, «Artist's Deiction of Senegalese Signares: Insights Concerning French Racist and Sexist Attitudes in the Nineteenth-Century», *Journal of the Swiss Society of African Studies*, vol. 18, nº 1, 1979, p. 75-89.

فتح أعينه على «الخسيس الرهيب المختبئ تحت القمامة ومظهر القوة والثروة»[62]

من المفيد بمكان الوقوف للحظة على صورة الزنجية الصغيرة لما تلعبه هذه الأخيرة من وظيفة مفتاحية في مفصلة العنصرية والاستهتار والإباحية في فرنسا. تجسدت الهيئات الثلاث المتميزة في هذه المفصلة في الأدب، والرسم، والرقص، وهذا أيضا تقليد قديم. ليس من المستبعد مثلا أن أزهار الشر البودليرية تحيل مباشرة إلى صورة الزنجية التي نعرف عنها أنها لازمت الشاعر في عمله. فسواء تعلق الأمر بدوروتي الأفريقية (التي عثر عليها في جزيرة بوربون في سنة 1844) أو بجان ديفال (المولودة في هايتي والتي كان بودلير عشيقها طيلة عشرون سنة)، كان استحضار «الجميلات السوداوات» يمشي دائما مع استحضار متعة قوامهن الممشوقة، والثدي العاري، ومؤرختهن، وأحزمتهن الريشية مع سراويل الساتان أو دونها[63]. تشكل الزنجية عند بودلير إحدى أخصب منابع الإبداع الفني. وإن كانت تشكل صورة مركزية للغرائبية الفرنسية، إلا أنها غير ناقصة من لبس. فهي تذكّر بحواس العالم الفيزيقي والوثيرة والألوان من جهة، وهي من جهة أخرى تلازم المثال الأعلى الخنثوي. ولعل «الجميلات السوداوات» كنّ نسوة غير مباليات، مهيئات، ومطيعات. وهنّ، بصفاتهن أمثلة حية عن النجاح الباهر الذي عرفه البغاء، تطلِقن النبضات الهَوامية لدى الفحل الفرنسي، فيتخيل هذا الأخير نفسه في صورة مستكشف ابيض على تخوم الحضارة. في استكشافه المتوحشين، يعاشرهم بممارسة الحب مع واحدة أو مع العديد من نسائهم في مشهد حيث البواخر راسية، جاثمة تقابلها جنان نخيل مدارية لامعة تنبعث منها عطور أزهار الجزر.

يتخلل جماع الأُسود، عند شتوبريان Chateaubriand مشاهد ملونة وشبيهة، حر تحت أشجار الموز، بيبات معبئة بالبخور، حليب جوز الهند تحت قوس أشجار، تين وغابات (القرنفل والماهوغاني، أريد كما يقول أحد أبطاله «التهام

---

(62) Sylvie CHALAYE, *Du Noir au nègre. L'image du Noir au théâtre (1550-1960)*, L'Harmattan, Paris, 1998.

(63) Elvire Jean-Jacques MAUROUARD, *Les beautés noires de Baudelaire*, Karthala, Paris, 2005.

أوراق سريرك لأنّ فراشك رباني مثل وكر الخطافات الأفريقية، مثل ذلك العش الذي يقدم على موائد ملوكنا والتي تملؤها، مع بقايا الأزهار، أنفس التوابل»[64] في كتابه *Reine noire*، يستعمل Apollinaire نفس الليف الشعري-الغرائبي مع مزج بين الحسن والعراء والحسية. تتميز زنجيته بالفعل بأسنانها البيضاء وأصوافها الدكنة، وجسدها الأزرق وثدييها المستقيمان. وفي ما تبقى، قد شاعت تلك المرأة الهايتية في اللوحة التشكيلية الموسومة *l'Haïtienne* لصاحبها ماتيس Matisse (1943) بملابسها الداخلية المصنوعة من همسات الدنتيلا رمز النور، والرغبة، والحسية السعيدة؛ وكذلك في لوحات الرسام بيكاسو *Les Demoiselles d'Avignon* (1907) و*la Femme nue* (1910)، وla *Femme au bord de la mer* (*baigneuse*, 1909) بنظرات تتوهم وجود حياة جنسية أنثوية شرهة؛ أو فضلا عن ذلك لوحة براك Brake الموسومة *La Femme assise* (1911).

تثبتت في المخيال الغرائبي الفرنسي شخصية جوزيفين للكاتب بيكر Baker، في الثقافة الشعبية، ذلك الشكل من العنصرية الوقحة، غير المكترثة والإباحية. تتلخص هذه الصيغة من العنصرية بشكل جيد في مشهدين من رواية مثلتهما فرقة بيكر Baker أثناء إحدى البروفات في باريس في سنوات 1920 حيث جاء فيهما: «لا نفهم لغتهم، ولا نبحث عن الربط بين المشاهد ولكن هي قراءاتنا كلها تتداعى أمام خيالنا السعيد: روايات ومغامرات، صور عن لقاءات أو بواخر نقل الركاب العملاقة تلتهم عناقيد من الزنوج محملة بطرود ثرية، صفارة إنذار مدوية في ميناء مجهول تحت وطأ أكياس ورجال ملونين، قصص المبشرين والرحالة، ستانلي Stanley والإخوة طارود Tharaud وباتوالا Batouala، الرقصات المقدسة، السودان، ونساء نصف عاريات مصورة بقبعة غيبوس الهزلية، مناظر طبيعية من المزارع، الأغاني الحزينة التي تنشدها الممرضات من المولدين، كل الروح الزنجية بتشنجاتها الحيوانية، وافراحها

(64) François-René de CHATEAUBRIAND, *Les Natchez*, èditions G. Chinard, p.398-399.

الصبيانية، وحزن الماضي العبودي، حصلنا على كل ذلك بالسماع إلى تلك المغنية ذات الصوت ألغابي العذري»[65].

العمى الذاتي

كان حجر الزاوية الآخر في الوعي الإمبراطوري كامناً دائماً في إرادة الجهل الباهرة، التي كانت تريد دائما أن تكون معرفة. كان الجهل الذي نتحدث عنه هنا من نوع خصوصي -جهل غير مكترث، مرح، ومستهتر يقوض مسبقا كل إمكانية لقاء وعلاقة غير تلك التي تؤسسها القوة. في *Lettre sur l'Algérie* (1837)، يشير الكسيس دو توكفيل إلى سياسة التجهيل تلك، ليقترح إقامة تلك الإرادة، في سياق السياسة الإمبراطورية (التسمية الأخرى للسياسة الحربية) على مبدأ مفاده أن «الانتصار في حقل المعركة يكون حليف الأقوى [...] لا لمن هو أدرى»[66]. أن لا نعرف شيئا، وأن لا نبحث مطلاقا عن التعلم لا يفسر إلا بتلك القناعة التي مفادها أنّ القوة تعوض دائما في العلاقات مع الأفارقة غياب الحقيقة وخواء القانون.

لطالما شكلت أفريقيا في المخيال الغربي جزءا من الأراضي المجهولة ولكن ذلك لم يمنع الفلاسفة وعلماء الطبيعة والجغرافيين والمبشرين، والكتاب وأي واحد يقول شيئا عن هذه الخصوصية أو تلك، الجغرافية أو فضلا عن ذلك، عن حياة وأعراف وتقاليد سكانها. رغم سيل المعلومات التي أصبح يمكن تحصيلها، والعديد من الدراسات العالمة التي هي بحوزتنا اليوم، فإنه من غير المؤكد أن تلك الإرادة في الجهل اختفت، وبدرجة اقل ذلك الاستعداد للكلام في موضوع ما لا نعرف عنه شيئا، أو نعرف عنه القليل جدا. لقد لخص جان بابتست لابات Jean-Baptiste Labat بطريقة مقتضبة تلك الفكرة القائلة بأنّ الحقيقة لا تهم على الإطلاق عندما يتعلق الأمر بأفريقيا، عندما قال في سنة

(65) Phyllis ROSE, *Joséphine Baker. Une américaine à Paris*, Fayard, 1982.

(66) Alexis de TOCQUEVILLE, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Bruxelles, 1988, p. 38.
متحدثا عن اللحظات الاولى للحضور الفرنسي في الجزائر

1728: «رأيت أفريقيا ولكن لم تطأها قدماي أبدا»[67]. بالضبط، انطلاقا من القرن الثامن عشر تفتحت في فرنسا وفي جزء كبير من أوروبا مرويات من كل نوع تم تقييدها في الموسوعات، ومؤلفات الجغرافيا، وكتب التاريخ الطبيعي، والأخلاق أو الجمال، وروايات ومسرحيات أو حتى دواوين الشعر. كان موضوع جل تلك الأساطير والتخيلات الإثنوغرافية وأحيانا أخبار الرحلات أفريقيا. أصبحت القارة بالفعل منذ بداية تجارة الرقيق الأطلسية بئرا لا ينضب من الإستيهامات، ومادة لعمل تخيل عملاق الذي لن يكون تأكيدنا على أبعاده السياسية والاقتصادية كافياً، ولا أن نقول كفاية انه لا زال يزوّد إلى يومنا هذا تمثلاتنا عن الأفارقة، حياتهم، عملهم وكلامهم.

تقدم وأن بينا أنّ ذلك العلم الواهي هو قبل كل شيء تنكر ونسج رواية، لكن الرواية لا تنسج هنا إلا من اجل الإقصاء بشكل أحسن، والانزواء على الذات، ولا تنسج الرواية إلا من اجل حجب بشكل أحسن ذلك النوع من الاحتقار السائد، الذي يتماشى دوما مع المطلب القائل بأنّ ذلك الآخر هو "صديقنا" سواء كانت تلك "الصداقة" حقيقية أو خيالية، متبادلة أو غير. كان ذلك المتغير الفرنسي في العنف العنصري يلوّح إلى وجه، ما إن ظهر إلى العيان وجب حجبه فورا عن الأنظار، حيث كان الأمر يتعلق دوما باستدعاء صوت بمجرد أن يصبح مسموعا، وجب تشويشه في الحين، محكوم عليه بالصمت وممنوع من التعبير بضمير المتكلم المفرد. بالنتيجة اكتسح الموضوع الخيالي الحياة السيكولوجية للغرب، على جانب تجارة الرقيق، واتخذ وجهين يتناوبان في ما بينهما على طريق قناع وقرينه في لعبة مرآة مأساوية.

بداية، يوجد وجه نهاري- مكان جغرافي ومنطقة من العالم نكاد لا نعرف عنها شيئا ولكنها توصف بسلطة واضحة، سلطة الخيال. تأرجح الوصف باستمرار بين طرفي نقيض، حيث كانت أفريقيا أرضا أجنبية، عجيبة وباهرة تارة، ومنطقة حارة يستحيل استيطانها تارة أخرى. كانت أفريقيا تظهر أحيانا

(67) Jean-Baptiste LABAT, *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, vol. 1, G. Cavalier, Paris, 1728, cité in Andrew CURRAN, «Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières», *Cromohs*, n° 10, 2005.

كمنطقة تعاني مع عقم لا يرجى علاجه وأحيانا كمنطقة مباركة خصوبتها تلقائية. كانت أيضا في الغالب اسم شيء آخر، شيء ضخم وعصي على الفهم تدمج ضخامته مع كل الوجوه البشعة والفسق المطلق -فسق شاعري أحيانا وكرنفالي أحيانا أخرى، لكنه غالبا ما كان وجها كلبيا ومظلما، مزيجا شنيعا من الوثنية وأكل لحم الآدمي. غير أنّ، مهما كان جمال أو دمامة وجهها، كان قدر أفريقيا أن تصبح ملكا لغير أهلها.

ذلك ما يوضحه فيكتور هيغو V. Hugo بمفاهيم قضيبية أثناء مأدبة أقيمت بمناسبة ذكرى إلغاء تجارة الرقيق في سنة 1879: «ها هنا أمامنا تلك الكتلة من الرمل والرماد، تلك القطعة الداخلية الجامدة والراكنة التي تقف منذ ستة آلاف سنة في وجه المسيرة العامة، أفريقيا هي شام الشنيع الذي أوقف سام بفضل ضخامته. أي أرض هي أفريقيا هذه! فآسيا لها تاريخ وأمريكا لها تاريخ، واستراليا نفسها لها تاريخ يحدد بدايته في الذاكرة الإنسانية، أما أفريقيا فلا تاريخ لها، إنما يغلفها نوع من الأسطورة الشاسعة والغامضة. لقد مستها روما حتى تمحوها وعندما ظنت أنها تخلصت من أفريقيا ألقت روما فوق هذه الميتة الضخمة إحدى النعوت التي لا تقبل الترجمة: أفريقيا العجيبة *Africa portentosa*. إنها أكثر أعجوبة وأقل من ذلك، إنها الرعب المطلق؛ تلألؤ المدار الاستوائي، هي بالفعل أفريقيا، ويبدو أن رؤية أفريقيا هي أن تكون معميا: إذ الشمس مفرطة والليل مفرط»[68]

من ثم أطلق هذا الأمر حيث يقول: «تفرض أفريقيا على الكون إلغاء للحركة إلى حد يعرقل الحياة الكونية والمسيرة الإنسانية، وبالنتيجة لا يمكنها التلاؤم وقتا أطول مع كرة أرضية خامسة مشلولة [...] فجعل أفريقيا طيّعة للحضارة ذلك هو المشكل الذي ستحله أوروبا. إلى الأمام أيتها الشعوب استولي على هذه الأرض. خذوها. لكن ممن؟ من لا احد! خذوها من الرب، فهو من يعطيها للرجال. هو الذي أهدى أفريقيا لأوروبا. خذيها [...] كبي ما فاض عنك في أفريقيا، وبالمناسبة حلي مشكلاتك. حولي عمالك إلى ملاكين

---

(68) Victor HUGO, «Discours sur l'Afrique», *Actes et Paroles*, tome 4, Laffont, coll. «Bouquins», Paris, p. 1010.

[...] اذهبوا ! شُقّوا الطرقات وشيدوا الموانئ، والمدن، ازرعوا، ضاعفوا ولتتأكد على هذه الأرض المتحررة أكثر فأكثر من الكهنة والأمراء، روح الرب بالسلم وتتأكد بالحرية روح الإنسانية»(69).

لم تكن تهم كثيرا آنذاك المعرفة المتوفرة حول القارة مهما كانت ناقصة، ومهما تأسست في جوهرها على شائعات، ومعتقدات واهية غير محققة واستيهامات وافتراضات- التي لا نعرف عنها إن كانت تشتغل ككناية عن التقصير الأخلاقي الذي ميز تلك الفترة أو كمكنزمات كانت أوروبا من خلالها تبحث آنذاك على طمأنة ذاتها وتغطية شعورها بالنقص -. فعلماء الجغرافيا من الحكماء مثلا، كما أشار إلى ذلك جونتان سويفت Jonathan Swift في كتابه *On Poetry* (1733) بخصوص الخرائط في أفريقيا، لم ينقطعوا عن سد «كل النقائص برسوم وحشية»، ووضع «على التلال حيث لا احد يقطن»، «فيلاً في غياب مأوى»(70).

ثم هناك الوجه الليلي. في الواقع لا نقدم لأنفسنا شيئا خياليا ولكننا نمنح أنفسنا أيضا إنساناً خياليا، المتمثل في «الأسود». سنسميه «الزنجي» قبل كل شيء (نوع من الإنسان المادة إذ هو سلعة يمكن تكميمها)، ثم سنصفه بـ«الإنسان الأسود» وسنجد له جوهراً لا يفنى سنشير إليه بـ«الروح السوداء». في الأصل، يفيد لفظ «إنسان أسود» بداية في وصف وتخيل الفرق الأفريقي، إذ لا يهم إن كان "الزنجي" يشير إلى العبد بينما يشير «الأسود» إلى الأفريقي الذي لم يستعبد بعد، ذلك أنّ ما سيميز الاختلاف، بدءا من فترة تجارة الرقيق بوجه خاص، هو فراغه المفترض من الإنسانية، فكان اللون، من هذا المنظور، علامة خارجية لخزي أساسي وإذلال أول. كان النعت أو الخبر "أسود" يحيل، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلى ذلك الفراغ الافتتاحي، وكان مفهوم «رجل أسود» آنذاك اسما يعطى إلى نوع من البشر، الذي مهما كان إنسانا إلا أنه يكاد لا يستحق اسم إنسان. كان هذا النوع من الإنسان، الذي لا نعرف عنه

---

(69) *Ibid.*

(70) Voir Harold WILLIAM (dir.), *The Poems of Jonathan Swift*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford, 1958, p. 645-646.

إن كان إنساناً حقيقة، يوصف تارة على انه «أبشع صنع الجنس البشري» وتارة ككتلة داكنة ومادة غير متباينة من لحم وعظم، وتارة كانسان "طبيعي" كما وصفه فرانسوا لوفايان François Le Vaillant في سنة 1970.

لفظ «إنسان اسود» هو أيضا الاسم الذي يعطى للرجل متعدد الزوجات الذي يجعله مزاجه وبؤسه مهيئا للرذيلة، والتكاسل، والفسق، والكذب. علاوة على ذلك، سيقول ميشال كورنو Michel Cournot متحدثا في ما بعد عن جنسانية هذه الفصيلة من الرجال، أنّ الطبيعة حابت الرجل الأسوَد بـ"سيف" : «عندما [سيف الأسود] يمر حده على امرأتك، فإنها تحس بشيء كأنما هو من نظام الوحي»[71] لكن مثل ذلك السيف ترك وراءه أيضا هوة؛ وفي تلك الهوة، كما يقول، « تتيه حليتك الصغيرة»[72] ومن ثمة جاءت مقارنة قضيب الرجل الأسود بالنخلة وشجرة الخبز، لا ينكمش ولو من أجل إمبراطورية. انه رجل عادة ما تكون نساؤه كثر، آمات للرقصات الداعرة والشهوة الجنسية كما سبق وأن قال أُلفرت درابر Olfert DAPPER في سنة 1686[73]. تضاف إلى ذلك النشاط الجنسي المفرط، عبادة الأوثان، والنزعة البدائية والشرك، كل هذا يمشي معا. وآخر الأمر أنّنا نتعرف على اختلاف "الرجل الأسوَد" بوضوح من خلال غشائه الأسوَد، وشعره الصوفي، ورائحته، ومؤهلاته الفكرية المحدودة.

في منظومة القرن التاسع عشر المعجمية، كان مفهوم «الإنسان الأسود» بمثابة قطعة رئيسة في صنافة التمييز الذي ساد الخطاب حول التنوع البشري. سيشير هذا المفهوم إلى «ذاك الرجل» الذي، حول اللقاء به، لم تنقطع أوروبا عن التساؤل: «هل هو إنسان آخر؟ هل هو آخر يختلف عن الإنسان؟ هل هو نسخة عن الشبيه أم هو مغاير للشبيه ؟» من ثمة كان القول عن شخص انه "رجل أسود" هو قول بأنه كائن مستعد قبليا، بيولوجيا، فكريا، وثقافيا، باختلافه المتعذر إنقاصه. لعله ينتمي إلى نوع آخر. لذا، ومن حيث هو نوع مغاير، وجب

---

(71) Michel COURNOT, *Martinique*, Gallimard, Paris, 1949, p. 13.

(72) *Ibid.*

(73) Olfert DAPPER, *Description de l'Afrique*, W. Waesberge, Amsterdam, 1686, p. 5.

وصفه وتصنيفه، وللسبب ذاته ينبغي أن يكون موضوع تصنيف أخلاقي مغاير هو أيضا. في خطاب العنصرية الأوروبية الأولى الذي نحن بصدد الحديث عنه، قول "الرجل الأسود" هو إذن استحضار اختلافات الجنس البشري، والإحالة إلى كائن ذي مكانة متدنية حيث قُيِّد الزنجي، في فترة تاريخية اكتسى كل الأفارقة مكانة سلعة محتملة، أو **قطعة من الهند** كما قيل آنذاك[74].

حدود الصداقة

لنرى الآن ذلك الوجه الآخر من مفردا لغة تلك الفترة -المتصلة بالصداقة حيال الأفارقة-. فيها أيضا يوجد تقليد فرنسي قديم لا يخلو من اللبس[75]. كان موضوعه وضع حد لتلك العداوة العرقية التي ميزت الوعي العبودي والوعي الإمبراطوري. كان لهذا التقليد وجهان. تحت وجهه الكبير يكمن بشكل رئيس منطق تعميم يحرك تلك الصداقة، تدخل فيه مباشرة المسائل الايتيقية والقانونية، وحتى إن لم نكن نجد المساواة وحدها، فإن مسألتي الإنصاف والعدل كانتا حاضرتين على الأقل.لم تكن تلك الصداقة حاصلة عن أي رابط قرابة أو ألفة أو جوار مع السود، إنما أرادت لنفسها أن تكون صداقة تنويه وتأنيب - ذكر الرقيق الذي كان المجتمع الفرنسي يرفض معرفة أدنى شيء عنه، ونداء استنكار اتخذ آنذاك بعدا سياسيا. كان التعبير عن الصداقة باسم سياسة أخرى غير سياسة العدوان والتشاؤم العرقي، كانت سياسة تتطلب التصرف بطريقة اعدل حيال السود، والاعتراف بوجود نوع من التعاون بيننا - إلزامية التكفل بهم. لقد قامت تلك الصداقة على فكرة أنّ الاختلاف بيننا في نهاية المطاف ليس بشيء يتعذر إنقاصه.

كانت تلك الصداقة في جوهرها تحت وجهها الصغير صداقة الشفقة، والتقمص الوجداني، والود نظرا للمعاناة التي راح السود ضحيتها. بدءا من القرن الثامن عشر وتحت تأثير كتاب مثل جان بابتيست دي تارترJean-Baptiste

---

(74) Voir Stanley ENGERMAN, Seymour DRESCHER et Robert PAQUETTE (dir.), *Slavéry*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 184.

(75) Voir l'étude de marcel DORIGNY et Bernard GAINOT, *La société des amis des noirs (1788-1799). Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, UNESCO, Paris, 1998.

وجان بابتست لابات Jean-Baptiste Labat، أو زد على ذلك أعمال Du Tertre القس راينال Raynal الموسومة *Histoire des deux Indes* الصادرة العام 1770، ولويس سبستيان ميرسيي Louis-Sébastien Mercier صاحب كتاب *L'An 2440* (1771) وكوندورسي Condorcet صاحب كتاب *Réflexion sur l'esclavage des Nègres* الصادر العام 1781، كان الجمهور الفرنسي على علم بالطابع البشع واللاإنساني لتجارة الرقيق. ومع ذلك لم تكن معظم تلك الأعمال تناضل إلا من اجل تطبيق مستنير للسياسات الكولونيالية وقانون الأسوَد الذي أسسه لويس الخامس عشر في سنة 1685 حتى وإن دافع البعض عن المساواة بين الأعراق. كانت الفكرة السائدة آنذاك تقول بأنّ السود مجبولون على العبودية بسبب نقصهم، وأنّ سعادتهم لا يمكنهم إدراكها إلا في خدمة سيد حسن. من ثم ولاعتبارات عديدة كان عمل جمعية الأصدقاء السود la Société des amis noirs يندرج في إطار تلك السياسة الطيبة.

كذلك ستطبع سياسة الرأفة الخيال والرواية في تلك الفترة، إذ سنجدها في كتاب أفرا بان Aphra Ben الموسوم *Oroonoko* المترجم إلى الفرنسية في سنة 1745. فتح هذا الكتاب الطريق أمام تيار محب للسود في الأدب الفرنسي تجلى عبر مؤلفات جان فرانسوا سان-لامبرت Jean-François Saint-Lambert الموسوم *Zimeo* الصادر سنة 1769، وجوزيف لافالي Joseph Lavallée وكتابه الموسوم *Le Nègre comme il y a peu de blancs* الصادر في سنة 1789 وجرمين ستائل Germaine de Staël في كتابها *Mirza* الصادر العام 1795. كما لعبت الكوميديا الفرنسية مسرحية أولامب دوغروج Olympe de Gouges الموسومة *L'esclavage des Noirs* في الفترة ذاتها، العام 1789. لكن هذه المودة ستتناقص بشكل واسع في أعقاب انتفاضة الرقيق في سان دومانج ومقتل المعمرين في جزيرة غوادلوب في سنوات 1790. سمحت تلك الأحداث بإسكات العديد من دعاة إلغاء العبودية في العشريات التي تلتها، خاصة تحت حكم نابليون الذي تميزت سياسته بكره شديد للسود[76]. وعليه وجب الانتظار إلى غاية سنوات

(76) Yves BENOIT, *La Révolution française et la fin des colonies, 1789-1794*, La Découverte, Paris, 2004.

1820 ظهور جديد للتيارات المتعاطفة مع السود مع بروسبير ميريمي Prosper Mérimée صاحب كتاب *Vivre* الصادر سنة 1829 وكلير دوراس Claire Durasصاحبة كتاب *Limites* الصادر سنة 1823 وجورج ساند Georges Sand صاحب كتاب *Indiana* الصادر سنة 1832 و ألفونس دو لامرتين Alphonse de Lamartine صاحب كتاب *Louverture* الصادر سنة 1850. لم تكن بعض متغيرات ذلك النوع من الصداقة القائم على سياسة الطيبة تنكر بشكل أساسي ذلك الحكم المسبق القائل بدونية السود، إنما كانت تتقبل الفكرة التي قوامها أن «الإنسان الأسوَد» كان يعيش في ظرف بائس وقذر، ووجود اختلافات فيزيقية وذهنية بين الأوربيين والأفارقة. كانت هذه المتغيرات ترى أنه رغم تلك المكانة المنحطة، كان بمقدرة الأفارقة الكلام وهم بالتالي يستحقون العطف الممنوح للكائنات البشرية الأخرى. لم يكن نقصهم يعطينا قط الحق في العبث بضعفهم، بل يفرض علينا واجب إنقاذهم والرقي بهم إلى غاية مستوانا.

هكذا كانت أغلبية «أصدقاء السود» خلال فترة تجارة الرق مقتنعة بأنّ الأفارقة كانوا أدنى منهم درجة، لكنهم لم يقولوا بأنّه يحق استعبادهم بسبب تلك الدونية المزعومة[77]، إنما خصوا «الإنسان الأسود» بدور رمزي في تاريخ إنسانية، نظري للغاية، إذ رؤوا فيه رمزا حيا لإنسانية قديمة سعيدة وبسيطة. في الفترة الكولونيالية، خص «الفلاح الأفريقي» بتلك الصفة، النمط الأولي للإنسانية-طفل والحياة البسيطة المرحة ومن غير تكلف. في نبلها الوحشي الإنسانية-طفل مرتدية ليل براءة الأزمنة الأولى، ربما قد عاشت في تناغم مع الطبيعة ومع الأرواح التي كان عدد منها يأهل الغابات بينما يغني البعض الآخر في النافورات. كان بإمكان «أصدقاء السود» رفض مؤسسة العبودية وشجب آثارها. أمام بشاعة وجشع المعمرين العبوديين، عرف فولتير مثلا، كيف يبين عن نزعة كونية وشفقة؛ لكنه واصل مع استنكار المنظومة العبودية الظالمة تقييد خطابه في نموذج المفاضلة.

---

(77) انظر في هذا الموضوع
Roxann WHEELER, *The Complexion of Race*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, p. 256.

هكذا في كتابه *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1769) يقول:
«أعينهم الدائرية والأنف أفطس، وشفاههم الغليظة دائما، وآذانهم المصورة بأشكال مختلفة، وصوف رؤوسهم، وقياس ذكائهم كل ذلك يطرح بينهم وبين أجناس البشر الأخرى اختلافات مدهشة. والدليل على أنّ هذا الاختلاف لا يعود قط إلى مناخهم هو أن الزنوج والزنجيات الذين حوّلوا إلى البلدان الأكثر برودة ينتجون ثمة دائما حيوانات من جنسهم، وأنّ المولدين ليسوا سوى عرق مهدور جاء من نكاح رجل اسود امرأة بيضاء أو نكاح رجل ابيض امرأة سوداء»(78). أما فيكتور هيغو فلم يكن يقسم إلا بتفصيل واحد «هو مجرد تفصيل ولكنه كبير جدا: [...] صنع الأبيض من الأسود إنسانا؛ [...] وستصنع أوروبا من أفريقيا عالما»(79). ذاك التفصيل نفسه هو ما ندى به جول فيري Jules Ferry في العام 1885، لما دافع عن سياسة كولونيالية لا تأبه بحقوق الإنسان - عقيدة بذلت الحكومات الفرنسية المتتالية في تطبيقها في أفريقيا منذ ذلك الحين. «ينبغي التكلم بصوت أعلى وأصح!» هكذا قال جول فيري. ثم يردف قائلا: «ينبغي القول صراحة بأنّ الأعراق السامية لديها في الواقع حق حيال الأعراق المنحطة...» التصريح العالمي لحقوق الإنسان «لم يكتب لأجل السود في أفريقيا الاستوائية». «اكرر القول بأنّ للأعراق السامية حقا لما عليها من الواجب. فواجبها أن تحضّر الأعراق الدونية»(80).

ستلجم هذه العقيدة، أي «المهمة الحضارية»، اغلب محاولات التضامن مع الزنوج حتى إبان النضال ضد الاستعمار. لم تشكل الحركة الفرنسية المناهضة للاستعمار في يوم ما كتلة(81)، حيث كانت تشمل من كانوا يريدون إمبراطورية كولونيالية مؤسسة على الإنسانية والفعالية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى من كانوا يرفضون الاعتراف بحق فرنسا في فرض إرادتها على شعوب

---

(78) VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, vol. 11, Garnier Freres, Paris, 1878, p. 6.

(79) Victor HUGO, «Discours sur l'Afrique», *loc. cit.*

(80) *1885 : le tournant colonial de la république*, Paris, La Découverte, 2006, p. 60-61.

(81) Henri BRUNSCHWIG, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Armand Colin, Paris, 1960, p. 173-184; Charles-Robert AGERON, *l'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, PUF, Paris, 1973.

أجنبية وإن كان ذلك باسم الحضارة. بين سنوات 1890 وبداية القرن العشرين مثلا، قبل جان جوريس Jean Jaurès بمفهوم المهمة الحضارية التي يعرفها بمفاهيم التطوعية، ثم غيّر موقفه حوالي سنة 1905 عندما عرض جوستاف رواني Gustave Rouanet من جريدة *L'Humanité* الفضائح التي حدثت في الكونغو[82]. قبل تحوله إلى الوطنية، نشر Charles Péguy في كتابه *Cahiers de la Quinzaine* عروضا حول الظروف التي سادت في بلاد الكونغو الفرنسي والبلجيكي[83]، وطالب بالإصلاح وليس التخلي عن المهمة الحضارية. ومع ذلك ظهر نقد بلا تنازلات عند الاشتراكي بوليس Paul Louis وبين دعاة الفوضوية[84]. يعتبر بول لويس بشكل خاص الكولونيالية بمثابة التجلي العضوي للرأسمالية في عهد اتساع المكننة، وإفلاس الصناعة الصغيرة، والتضخيم المتواصل للجيش البروليتاري. تشكل النقد المناهض للكولونيالية انطلاقا من وضعية تعطي امتيازا للطبقة الشغيلة -مؤسسة توحيد الإنسانية المستقبلية، لذا فهو يخاض باسم قدرة الكولونيالية على تعميم النزاعات الطبقية. انتشر هذا النقد في فترة بدأ فيها النضال العمالي في فرض تحديد نسبي لأشكال الاستغلال المفرط في بلدان الرأسمالية المركزية، مع ظهور طبقة أجيرة مندمجة بما قل أو كثر في دوائر التراكم الموسع. بالنتيجة، وحتى تتم المحافظة على هذا التوازن الهش قائما نُقلت مناهج الاستغلال المفرط الأكثر فظاظة إلى المستعمرات، فرأس المال لا يمكنه الاستغناء عن دعامات عرقية في سعيه للتغلب على أزمات التراكم.

(82) Harvey GOLDBERG, *The Life of Jean Jaurès*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968, p. 202-203.

(83) Pierre MILLE et Félicien CHALLAYE, *Les Deux Congos. Devant la Belgique et devant la France, Cahiers de la Quinzaine*, Paris, 1906.

(84) Paul LOUIS, *Le Colonialisme*, Société Nouvelle de Librairie et d'èdition, Paris, 1905; Paul VIGNè D'OCTON, *Les Crimes coloniaux de la IIIe république. Vol. 1: La Sueur du burnous*, èditions de la Guerre sociale, Paris, 1911.

3

الاختلاف وتقرير المصير

سواء تعلق الأمر بالأدب أو الفلسفة أو الفنون أو السياسة، ستهيمن على الخطاب الزنجي إذن ثلاثة أحداث - العبودية، الاحتلال، والتمييز العنصري. كأنما هذه الأحداث شكلت سجنا حيث يتخبط ذلك الخطاب إلى يومنا هذا. لقد بذل جهد، ونوع من الذكاء، في تخصيص هذه الأحداث بدلالة شرعية. ثلاث منها تستحق أن نقول عنها شيئا. بداية كما أوحينا بذلك في الفصلين السابقين، المتعلقين **بالانفصال عن الذات**. يكون ذاك الانفصال قد جر فقدان ألفة مع الذات إلى حد حيث بعدما تم تغريب الذات على نفسها أُبعدت في هوية مستلبة تكاد تكون لا حياة لها. هكذا عوض الكينونة بقرب الذات l'être-auprès-de-soi-même (اسم آخر للتقليد) التي كان عليها دائما أن تعيش تجربتها، لعلها تأسست في غيرية لم تعد تتعرف الذات فيها على نفسها: فرجة الانشطار والتمزيق[1]. قد يحيل هذا المسار إلى إجراءات من نظام قانوني-اقتصادي انجر عنها مصادرة وسلب ماديين هذا من جهة ؛ وقد يحيل من جهة أخرى إلى تجربة استعباد فريدة تتميز بتزوير الذات من طرف الآخر، ثم حالة البرانية القصوى والإفقار الوجودي الحاصل عنها[2]. قد يشكل هذان الفعلان (المصادرة المادية وإفقار الوجود

---

(1) سواء قدمته تحت لفظ الاستيلاب او الاجتثات، من المؤكد أنّ النقد الفرانكفوني هو مبنى بشكل أحسن مصطلح «الخروج عن الذات». في هذا الصدد انظر بوجه التخصيص
Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955; Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.*; Cheikh HAMIDOU KANE, *L'Aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961; Fabien EBOUSSI BOULAGA, *La Crise du Muntu, op. cit.; et, du même auteur, Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris, 1981.

(2) ينسحب ذلك على كتابات الاقتصاد السياسي الماركسية باللغة الانجليزية. حيث نجد نفس الكتاب يستندون إلى أطروحات ذات نزعة وطنية وتبعية. انظر على سبيل المثال

)العناصر الفريدة للتجربة الزنجية والمأساة المرتبط بها. في الأخير فكرة **الإذلال**: لم يكتفي الظرف الرِّقي بإغراق الذات الزنجية في إذلال وتصاغر ومعاناة لا وصف لها، بل تحملت، من حيث الجوهر، تجربة موت مدنية تميزت بالحرمان من الكرامة، والشتات، ودوامة المنفى[3].

في الحالات الثلاث كان يفترض أن تكون الأحداث التأسيسية المتمثلة في العبودية والاحتلال والتمييز العنصري بمثابة مركز توحيد رغبة الزنجي في معرفة نفسه بنفسه (لحظة السيادة) والوقوف-بمحض إرادته- في العالم (حركة الاستقلالية)

ليبرالية وتشاؤمية عرقية

صحيح أنّ من وجهة النظر التاريخية اقترن ظهور المؤسسات المتمثلة في المزرعة والمستعمرة بفترة طويلة تبادر خلالها منطق حكم سيتأكد في الغرب في نهاية المطاف. يتعلق الأمر بالعقل التجاري الذي يرى في السوق آلية بامتياز في المبادلات، والمكان المميز للتحقق السياسي وبشكل عام التحقق من قيمة ونفعية الأشياء على حد سواء. انطلقت الرأسمالية كعقيدة اقتصادية وفن خصوصي في الحكم على خلفية تجارة الرقيق في وقت حيث عملت الدول الأوروبية، بعدما فرضت منافسة شرسة، على تعظيم قواها واعتبرت بقية العالم ملكية ومجالا اقتصاديا لها.

في اختمار منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر، شكلت المزرعة بشكل خاص، والمستعمرة فيما بعد من هذا المنظور دواليب جوهرية لنمط جديد من الحساب والوعي الكوكبي، حيث تشكل السلعة الشكل الأولي للثروة، وحيث يعتبر نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه في هذه الظروف بمثابة تراكم عظيم

Walter RODNEY, *How Europe Underdeveloped Arica*, Howard University Press, Washington, DC, 1981 ; ou encore les travaux d'auteurs comme Samir AMIN, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphériques*, Minuit, Paris, 1973

(3) في موضوع العبودية باعتبارها «أخلاق اجتماعية» انظر:
Orlando PATTERSON, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982.

للسلع. إنّ السلع ليست لها قيمة إلا من حيث هي تشارك في تكوين الثروات. فمن هذا المنظور يتم استعمالها أو تبادلها. من منظور العقل التجاري، يشكل الرقيق الزنجي شيئا، وجسدا، وسلعة على حد سواء. له شكله من حيث هو جسد-شيء أو شيء-جسد؛ وهو أيضا مادة كامنة، يستمد قيمتها من طاقته البدنية. إنه جوهر-عمل. فالزنجي من وجهة النظر هذه مادة طاقوية، وذلك هو الباب الأول من حيث يلج مسار المبادلة.

يوجد باب ثاني من حيث يلج الزنجي مكانته كشيء استعمالي يمكن بيعه، شراؤه، واستعماله؛ فالمزارع لا يشتري عبدا زنجيا من اجل إتلافه ولا قتله، وإنما لاستعماله في الإنتاج والرفع من قوته الخاصة. لذا ليس للرقيق من الزنوج ثمنا واحدا. في هذا الصدد، تقول تغيرية الأسعار شيئا عن موضوع الصفة الشكلية المفترضة لكل واحد من العبيد، لكن الاستعمال الأدنى يخفض من تلك الصفة الشكلية المفترضة، وبمجرد أن يبلى ويستهلك أو تستنفذ طاقته من طرف مالكه، يعود الشيء إلى الطبيعة الساكنة غير صالح للاستعمال. فالزنجي هو إذن في المنظومة التجارية ذلك الجسم-شيء، وتلك السلعة التي تنتقل من شكل إلى آخر، وبعد إدراكه المرحلة النهائية، مرحلة الإنهاك تنخفض قيمته عامة. وعليه يؤشر موت العبد على النهاية والخروج من مكانة السلعة.

في جهة أخرى، يعتبر العقل التجاري العالم سوقا غير محدود، ومجالا للتنافس والتنقل الحر. تزامنت فكرة العالم باعتباره مساحة تتخللها علاقات تجارية تقطع حدود الدول وتهددها بتبدد سيادتها، لاعتبارات عدة، مع ميلاد القانون الدولي والقانون المدني وقانون عالمي يرمي إلى بناء «سلم أبدي». لم تكن تنفصل الفكرة الديمقراطية الحديثة، مثلها مثل الليبرالية، عن مشروع عولمة تجارية تمثل المزرعة والمستعمرة حلقتيها العقدية. والحالة هذه من المعروف أنّ المزرعة والمستعمرة تمثلتا في الأصل في جملة من الترتيبات العرقية ضمن حساب عام عموده علاقة التبادل المستندة إلى الملكية والمنفعة. يوجد إذن في اللبرالية مثلما يوجد في العنصرية حصة تتعلق بالمذهب الطبيعي.

في دراسته الموسومة *La Naissance du biopolitique* يبيّن ميشال فوكو أنّ

الليبرالية في الأصل «تقتضي وجود، في قلبها، علاقة إنتاج/تدمير [مع]الحرية»[4]. لكنه نسي أن يوضح بأنّ عبودية الزنوج مثلت تاريخيا ذروة في تدمير الحرية. فمفارقة الليبرالية، في نظر فوكو، تكمن في انه ينبغي «إنتاج الحرية بيد، لكن هذا الفعل يستلزم بناء، باليد الأخرى، حدود، ومراقبات، وإكراهات، وإلزامات تعتمد التهديدات وسيلة، الخ»[5]. إذن يقتضي إنتاج الحرية كلفة يكمن مبدأ حسابها في، كما يضيف فوكو قائلا، الأمن والحماية. بتعبير آخر يقوم اقتصاد السلطان الخاص بالليبرالية والديمقراطية ذات التسمية نفسها على لعبة صعبة للحرية والأمن والحماية من كلية وجود التهديد والمخاطر. قد يحصل الخطر من تطابق-سيء بين آلية المصالح ومختلف مكونات المجموعة السياسية. ولكن قد يتعلق الأمر بمخاطر منبعها خارجي. في كلتا الحالتين «تعتمد الليبرالية آلية حيث يكون لها في كل لحظة أن تحكم، حول مفهوم الخطر، بين الحرية وأمن الأفراد»[6]، على اعتبار العبد الزنجي هو الذي يمثل ذلك الخطر.

بناءا على ما تقدم سيكون التنشيط الدائم، وإعادة تحيين وتداول الحديث عن الخطر والتهديد -وبالتالي منبه ثقافة الخشية- جزء من محركات الليبرالية. فإذا كانت منبهات ثقافة الخشية تلك هي الشرط «المتلازم النفساني والثقافي الداخلي لليبرالية»[7]، فإنّ العبد الزنجي سيكون تاريخيا القناة التي يسري من خلالها. لقد شكل الخطر العرقي بوجه خاص منذ البداية احد أعمدة ثقافة الخشية الملازمة للديمقراطية الليبرالية. كانت نتيجة تلك الخشية دائما، كما يذكر فوكو بذلك، التوسع الهائل لإجراءات المراقبة، والقيد، والإكراه التي، بعيدا عن أن تكون غرابة، تشكل الثمن المقابل للحريات. من ثم لعب العرق، ووجود العبد الزنجي خاصة، دورا محركا في التكوين التاريخي لتلك المقابِلات.

---

(4) Michel FOUCAULT, «Leçon du 24 janvier 1979», in *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979,* Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p. 65.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.* p. 67

(7) *Ibid.* p. 68.

كانت المشكلة التي طرحها نظام المزرعة ومن بعده النظام الكولونيالي في واقع الأمر مشكل العرق كمبدأ في ممارسة السلطان، وقاعدة المعاشرة، وآلية ترويض للتصرفات بغية الزيادة في المردودية الاقتصادية. لذا، تاريخيا، كانت الأفكار الحديثة حول الحرية والمساواة أو حتى الديمقراطية من هذا المنظور غير منفصلة عن واقع العبودية. لقد اتخذ هذا الواقع في جزر الكراييب، في تلك الجزيرة الصغيرة بالضبط، البرباد، شكلا لأوّل مرة، قبل أن ينتشر في المستعمرات الانجليزية في أمريكا الشمالية حيث ستظل الهيمنة العرقية قائمة رغم اللحظات التاريخية الكبيرة التي عاشتها المنطقة مثل الثورة في القرن الثامن عشر، والحرب الأهلية، وإعادة البناء في القرن التاسع عشر، إلى غاية النضال الكبير من اجل الحقوق المدنية في القرن العشرين. بالنتيجة ستستوعب الثورة التي قامت باسم الحرية والمساواة حينها وبشكل جيد ممارسة العبودية والتمييز العنصري.

غير أن هاتين الآفتين كانتا في صميم النقاشات حول الاستقلال. لمح الانجليز للعبيد، بوعد التحرير سعيا لتجنيدهم في خدمتهم ضد الثورة. كان شبح انتفاضة معممة للعبيد - توجس قديم عند المنظومة الأمريكية منذ بدايتها- يلقي بثقله على حرب الاستقلال. فكان من نتائج ذلك أثناء الأعمال العدوانية، أن أعلن عشرات آلاف العبيد عن تحررهم، لكن الكثير منهم ارتد في ولاية فيرجينيا؛ ذلك لوجود فارق بين طريقة الزنوج في تصورهم لتحررهم (كشيء ينبغي انتزاعه) والفكرة التي كانت لدى الثوريين (ينبغي أن تعطى لهم تدريجيا)، بالتالي لم يلغ نظام العبودية قط في نهاية النزاع. في هذا الصدد كان تصريح الاستقلال والدستور بوضوح نصين تحريريين ما عدا فيما يمس بالعرق والعبودية. ففي الوقت الذي تم فيه التحرر من طغيان، تدعم طغيان آخر. لكن ستبرز فكرة المساواة الشكلية بين المواطنين البيض بمناسبة الثورة، حيث كانت نتيجة بذل جهد واع لخلق مسافة اجتماعية بين البيض من جهة والعبيد الأفارقة والهنود من جهة أخرى، الذين سُوِّغ سلبهم بالتكاسل والفسق. ومهما وجدت في ما بعد، خلال الحرب الأهلية، مساواة نسبية في الدم الذي بذله البيض والسود، إلا أنه لم ينجر عن إلغاء العبودية تعويضا لصالح العبيد القدامى.

في هذا الصدد، مهم هو ذلك الفصل الذي افرده الكسيس دوتوكفيل في لوحته حول الديمقراطية في أمريكا، والموسوم «الحالة الراهنة والمستقبل المحتمل للأعراق الثلاثة التي تقطن إقليم الولايات المتحدة». كان الأمر يتعلق بعرق رجال بيض «بامتياز»، الأوائل في النور، في القوة وفي السعادة هذا من جهة؛ ومن الجهة الأخرى «أعراق غير محضوضة» يمثلها الزنجي والهنود. لا تنتمي هذه التركيبات العرقية الثلاث إلى نفس العائلة. فهي لا تتميز بعضها عن بعض وكفى وإنما يفرقها كل شيء، أو يكاد يكون الكل -التربية، القانون، الأصل، الانتماءات الخارجية، وحتى الحاجز الذي يقسمها يكاد يتعذر تجاوزه من وجهة نظره. إنّ ما يوحدها هي عداوتها الكامنة، فالأبيض كونه «يمثل بالنسبة للبشر من الأجناس الأخرى ما يمثله الإنسان بالنسبة للحيوانات» من حيث انه «يسخرهم في استعمالاته، إن عجز على إخضاعهم، دمرهم»[8].لقد كان الزنوج موضوعا متميزا في هذا المسار ألتدميري بعدما سلبهم الجور «كل امتيازات الإنسانية». ثم يستطرد توكفيل قائلا أنّ «زنجي الولايات المتحدة فقد حتى ذكرى بلده، لم يعد يسمع اللغة التي تحدث بها أسلافه؛ ارتد على دينهم ونسي أعرافهم. غير أنه بالانقطاع هكذا عن الانتماء إلى أفريقيا لم يحصل على أدنى حق في خيرات أوروبا، إنما توقف بين المجتمعين؛ بقي معزولا بين شعبين؛ يبيعه الأول وينبذه الثاني؛ ليس له في العالم اجمع إلا منزل سيده يقدم له صورة غير مكتملة عن الوطن»[9].

عند توكفيل، يقدم العبد الزنجي جميع ملامح الإذلال والدناءة، إنّه يثير الاشمئزاز والنفور والتقزز. دابة من قطيع، انه رمز إنسانية مَخصية ومهزولة، تنبعث منها روائح كريهة مسمومة، شيء ما يشبه الرعب التأسيسي. ففي ملاقاة العبد، عيشت تجربة فراغ مذهلة بقدر ما هي مأساوية، يميزها استحالة إيجاد طريق لا يؤدي دائما إلى نقطة الانطلاق ألا وهي الاستعباد. يتذوق العبد خضوعه، فهو يكن الإعجاب للطغاة الذين يرأسونه أكثر مما يكن لهم الكراهية

(8) Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique. Tome 1*, Paris, 1981, p. 427.

(9) Ibid., p. 427

«ويجد فرحه وكبرياءه في تقليده الذليل للذين يضطهدونه»[10]. ملكية لغيره، يكون عديم الفائدة لنفسه، لا ملكية له على ذاته، «غير مضطلع بعناية مصيره الخاص، حتى استخدام الفكر يبدو له هبة ربانية غير نافعة، يتمتع بهدوء بكل امتيازات السفالة»[11]. يكاد يكون ذلك التلذذ بامتيازات السفالة استعدادا فطريا لديه. وهو أيضا عبد لا يقاوم سيده؛ لا يخاطر بشيء حتى بحياته؛ لا يناضل من اجل إشباع حجاته الحيوانية وبدرجة اقل للتعبير عن سيادة أيا كانت، إنما يفضل الاستعباد والتراجع في كل مرة أمام الموت. «الاستعباد يـُخبِّله » و«الحرية تهلكه»[12]. أما السيد، على العكس من ذلك، يعيش خيفة دائمة من التهديد، يرعبه احتمال تعرضه للقتل على يد عبده، اعني صورة إنسان لا يعترف له بإنسانية كاملة.

إذ لا يوجد زنجي جاء بمحض إرادته إلى شواطئ العالم الجديد، تلك هي في نظر الكسيس دو توكفيل إحدى المعضلات التي لا حل لها في الديمقراطية الأمريكية. فهو لا ير حلا لمشكل العلاقات بين العرق والديمقراطية حتى وإن كانت الظاهرة الأولى (العرق) تشكل أحد المخاطر المستقبلية على الديمقراطية: «انه من أهوَل الشرور التي تتهدد المستقبل في الولايات المتحدة، تواجد السود على أراضيها»[13] ثم يستطرد قائلا «يمكنك تحرير الزنجي ولكنك لا تستطيع أن لا تجعل منه نظيرا للأوروبي في وضعية أجنبي»[14]، بتعبير آخر لا يزيل تحرير العبيد قط وصمات الذلة والمسكنة التي ضربت عليهم بسبب عرقهم - تلك الذلة والمسكنة التي تجعل الزنجي يتوافق بالضرورة مع الاستعباد. «إنّ ذكرى العبودية تسيء إلى شرف العرق، والعرق يخلد ذكرى العبودية» كما يقول توكفيل. من جهة أخرى «ذلك الرجل الذي ولد في السفالة؛ ذلك الغريب الذي أدخلته العبودية بيننا، قلّما نعترف له بالملامح العامة للإنسانية، حيث يبدو لنا وجهه

(10) Ibid., p. 428
(11) *Ibid.*
(12) *Ibid.*
(13) *Ibid.*, p. 454.
(14) *Ibid.*, p. 453.

بشعا، وذكاءه محدودا، وأذواقه دنيئة؛ لا يقتضي منا الشيء الكثير حتى نعتبره كائنا وسيطا بين البهيمة والإنسان»[15].

في الديمقراطية الليبرالية، يمكن أن تتماشى المساواة الشكلية مع الحكم المسبق الطبيعي الذي يحمل المضطهد على احتقار من كان أسفل منه بعدما انقضى وقت طويل على تحريره. علاوة على ذلك، دون تكسير الحكم المسبق لا يمكن لهذه المساواة إلا أن تكون خيالية، فهل القانون من شأنه أن يساوي بينه وبيننا، وأن يكون الزنجي شبيها لنا. «مجال يتعذر قطعه»، ثم يؤكد توكفيل على أنّ ثمة مجال يفصل الزنجي الأمريكي عن الأوروبي. لا يتغير هذا الاختلاف لأنّ أسسه موجودة في الطبيعة نفسها ولذا يتعذر كسر الحكم المسبق الذي يحيط به. انه السبب الذي من اجله لا يمكن للعلاقات بين العرقين إلا أن تتأرجح بين إذلال الزنوج أو استعبادهم من طرف البيض من جهة، وخطر تدمير البيض على يد الزنوج من جهة أخرى. إنه تضاد لا يمكن تخطيه.

ثم أنّ أكثر ما كان يخشى السيدُ الأبيض الاختلاطَ مع العرق المذلول ومشابهة عبده القديم، لذا كان لزاما إبقاءه بعناية على حدة والابتعاد عنه ما أمكن. ومن ثمة نبعت أيديولوجية الفصل. يمكن للزنجي أن يكون قد حصل على الحرية الشكلية، و«لكنه لا يستطيع اقتسام الحقوق ولا الملذات، ولا الأعمال، ولا الآلام، ولا حتى قبر من قيل عنه أنه على قدم المساواة معه؛ لا يمكنه ملاقاته في أي مكان كان، لا في الحياة ولا في الممات»[16]. ثم يوضح توكفيل بالقول: «نحن لا نصد في وجهه أبواب السماء قط؛ إذ قليلا ما يتوقف عدم المساواة عند حافة العالم الآخر. عندما يموت الزنجي ترمى عظامه على حدة، وبالتالي تختلف الظروف حتى في المساواة أمام الموت»[17]. علاوة على ذلك، يبدو الحكم المسبق العرقي «متفاقما مع ارتفاع عدد الزنوج الذين تحرروا من وضعية العبيد، فعدم المساواة تنقش في الأعراف كلما زاد محوها من

---

(15) *Ibid.*, p. 455.
(16) *Ibid.*, p. 457.
(17) *Ibid.*

القانون»[18]، ذلك أنّ إلغاء مبدأ الاستعباد لا يدل بالضرورة على تحرير الرقيق والمساواة في القسمات، إنما صنع منهم «بقايا بائسة»[19] موجهة للتدمير.

يرى توكفيل أن مسالة العلاقات بين العرق والديمقراطية لا يمكن أن تحل إلا بطريقتين: «ينبغي للبيض والسود أن يختلطوا كلية أو يتفرقوا تماما»[20] لكنه يستبعد الحل الأول نهائيا: «لا اضن أن العرق الأبيض والعرق الأسود سيأتيان في مكان ما إلى العيش على قدم المساواة»[21]- لا يمكن في رأيه «لـمعمعة» مماثلة أن تسير إلى نهايتها إلا في إطار نظام استبدادي. لكن في النظام الديمقراطي، لا يمكن لحرية البيض أن تصلح للعيش إلا اذا رافقها فصل الزنوج وانعزال البيض مع أشباههم. وعليه اذا كانت الديمقراطية في جوهرها غير قادرة على حل المسالة العرقية، ثمة يصبح التساؤل هو معرفة كيف يمكن لأمريكا التخلص من الزنوج. لتفادي صراع الأعراق ينبغي للزنوج الاختفاء من العالم الجديد والعودة إلى ديارهم الأصلية التي جاؤوا منها. هكذا يتم التخلص من العبودية «دون خشية شيء من الزنوج الأحرار»[22]، وفيما عدا ذلك، كل حل آخر لا يمكنه إلا أن يحصل من «دمار هذا العرق أو ذاك»[23].

إنسان مثل الآخرين؟

في الفترة التي عاشها توكفيل كانت مفردات المسالة إذن واضحة على النحو التالي: هل يمكن للزنوج أن يقيموا حكما ذاتيا؟ كان الشك في كفاءة الزنوج في إقامة حكم ذاتي يحيل إلى شك آخر أساسي أكثر يندرج في الطريقة التي حلّت بها الأزمنة الحديثة مسالة -معقدة- الغيرية بشكل عام، ومكانة **الإشارة أو العلامة الأفريقية** *signe africain* في صلب اقتصاد المغايرة بشكل خاص. وحتى ندرك جيدا آثار هذه النقاشات ربما ينبغي التذكير بأنّ الثورة الرومانسية، بصرف

---

(18) *Ibid.*, p. 458.
(19) *Ibid.*, p. 467.
(20) *Ibid.*, p. 472.
(21) *Ibid.*
(22) *Ibid.*, p. 477.
(23) *Ibid.*

النظر عن وجود تقليد راسخ جدا في الميتافيزيقا الغربية، تعرّف البشري بامتلاك لغة وعقل. في الواقع ليس ثمة إنسانية بدون كلام. كما يعطي العقل، بشكل خاص، للكائن البشري هوية توليدية ذات جوهر كوني والتي انطلاقا منها تستخلص مجموعة من الحقوق والقيم. يوحد العقل بين الكائنات البشرية كافة. وهو نفسه عند كل واحد منها. فمن ممارسة هذه الكفاءة، تستمد الحرية والاستقلالية، ليس هذا وحسب، بل أيضا القدرة على تسيير الحياة الفردية وفق مبادئ أخلاقية وفكرة معينة عن الخير. ذلك هو الحال، كانت المسالة في تلك الفترة تتمثل في معرفة ما اذا كان الزنوج كائنات بشرية مثل كل الكائنات البشرية الأخرى. وهل نجد عندهم دائما، هم أيضا، نفس الإنسانية متخفية ببساطة تحت تسميات وصور مختلفة؟ يمكن أن نجد في أجسادهم، في كلامهم، في عملهم وفي حياتهم نتاج نشاط بشري وتجلي ذاتية، لنقُل باختصار، وجود وعي مثل وعينا - وجود يسمح لنا باعتبار كل واحد منهم، وفرديا، صديقا موثوقا *alter ego*؟

أفرزت هذه الأسئلة ثلاثة أنماط من الإجابات ذات آثار سياسية متمايزة نسبيا. وضع الجواب الأول تجربة الزنجي البشرية في نظام الاختلاف الأساسي. لم يكن لإنسانية الزنجي تاريخا من حيث هو تاريخ، إذ لم تكن تعرف تلك الإنسانية دون تاريخ العمل والممنوع، والقانون بدرجة الأقل، ففي عجزه عن التحرر من الحاجة الحيوانية، أن يَقتُل أو يُقتل، لم يكن هذا في نظر الزنجي عنفاً قط، على أساس انه يمكن دائما لحيوان أن يأكل حيوانا آخر. وعليه كان **للعلامة الإفريقية** دائما شيئا مميزا، وفريدا، أو لا يمحى يفصلها عن كل العلامات البشرية الأخرى. لم يكن ثمة شيء يشهد جيدا على تلك الخصوصية مثل الجسد، بأشكاله وألوانه[24] لم يكن يأوي وعيا ولا يقدم ملمحا واحدا من ملامح العقل وجماله، وبالتالي استحال إعطاءه معنى جسد من لحم شبيه بجسدي، إذ لم يكن مادة ممدودة وشيء مسخر للتهلكة والتدمير. إنّ مركزية الجسد -وخاصة مركزية لونه- في حساب الإخضاع هو ما يفسر الأهمية التي ستتخذها، خلال القرن التاسع عشر، نظريات التجديد الفيزيقي والأخلاقي

---

(24) حول مركزية الجسد باعتباره وحدة مثالية للذات، مكان الاعتراف بوحدتها وهويتها، انظر:
Umberto GALIMBERTI, *Les Raisons du corps*, Grasset/Mollat, Paris/Bordeaux, 1998.

والسياسي للزنوج، الذين طوروا تصورات عن المجتمع والعالم والخير لا تشهد في شيء على قدرة الإبداع وعمومية العقل. لم تعد تمثلاتهم، ولا حياتهم، ولا عملهم، ولا كلامهم، ولا أفعالهم، ولا الموت أيضا، تخضع لأي قاعدة كانت، ولا أي قانون كان، يتصورون معناه بمحض إرادتهم، ويسوغون صلاحيته. بمقتضى ذلك الاختلاف الراديكالي، أو فضلا عن ذلك، هذا الكائن-على-حدة، سوّغ إقصاءهم، في الواقع وفي القانون، من دائرة المواطنة الإنسانية الكاملة: لم يقدموا شيئا لعمل الفكر ولا ما يخص الكوني[25].

حدث تنقل ذو دلالة في لحظة إلغاء العبودية وعند الخروج من تجارة الرقيق. ستبقى أطروحة الزنجي باعتباره «إنسان على حدة» أكيدة، ومع ذلك حدث انزلاق خفيف داخل الاقتصاد القديم للاختلاف باعثا نمط إجابة ثاني. لم تطلق أطروحة انعدام التشابه ولكنهالم تعد تتأسس على فراغ العلامة وحده، إنما أصبح الأمر يتعلق بوضع علامة على محتوى. إذا كان الزنجي كائناً على حدة، فذلك لأنّ لديه أشياء تخصه، أعراف ليس المراد تدميرها وإنما إصلاحها. ينبغي إدراج الاختلاف في نظام مؤسساتي مع إجبار هذا النظام المميز على العمل في إطار غير عادل وتراتبي في جوهره. إنّ الذات في هذا النظام هو ابن البلد (native) ونمط الحكم الذي يليق به هو الإدارة غير المباشرة -شكل من الهيمنة غير المكلفة سمحت في المستعمرات البريطانية خاصة بتوجيه الأهالي بطريقة منتظمة بقليل من العساكر ولكن باستعمال عواطفهم، وأعرافهم وإثارة البعض ضد البعض الآخر[26]. يتم إذن تنسيب الاختلاف ولكنه يستمر في تسويغ الحق في التحكم وعلاقة التفاوت في آن واحد. ومهما اعتبر طبيعي، إلا أن هذا

(25) انظر حول هذه النقطة وكل ما سبق ذكره، من بين أعمال أخرى:
Pierre PLUCHON, *Nègres et juifs au XVIIIe siècle. Le racisme au siècle des lumières*, Tallandier, Paris, 1984; MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, tome 1, Garnier/Flammarion, Paris, 1979,; VOLTAIRE, «Essais sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIV» in *Œuvres complètes*, tome 16, Imprimerie de la Société littéraire et typographique, Paris, 1784-1789; Emmanuel KANT, *Observation sur le sentiment du beau et du sublime*, Vrin, Paris, 1988.

(26) Thomas R. METCALF, *Ideologies of the Raj*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

التفاوت كان مسوغا بوجود الاختلاف[27]. ستستعمل الدولة الكولونيالية في ما بعد التقاليد اعني مبدأ الاختلاف والتفاوت لغرض التفرقة، فأنتجت أشكالا معرفية خصوصية (العلم الكولونيالي) بغية توثيق الاختلاف وإبعاد التعددية والتناقض الوجداني وتثبيته في مجموعة شرائع. كانت المفارقة في مسار التجريد هذا والتشييء ـ مثل في حد ذاته حكما أخلاقيا إذ في نهاية المطاف، لم يتفرد العرف إلا من اجل الإشارة إلى أي حد لا يقترن فيه عالم ابن البلد في طبيعيته في شيء مع عالمنا؛ لنقل باختصار أنه ليس جزء من عالمنا ومن ثم لا يمكنه أن يصلح كقاعدة لتجربة مواطنة مشتركة.

أما النمط الثالث من الإجابة فانه يتعلق بالسياسة الموسومة بالإدماج. مبدئيا، تقوم فكرة الإدماج على إمكانية تجربة العالم تكون مشتركة بين كافة الكائنات البشرية، أو أحسن من ذلك، على تجربة إنسانية عامة مؤسسة على تشابه جوهري بين الكائنات البشرية. فلا هذا العالم المشترك بين كافة الكائنات البشرية ولا ذاك التشابه قد يعطى من الوهلة الأولى لابن البلد، على أن يحول هذا الأخير إليها. هذه التربية لعلها كانت الشرط حتى يُدرك ويُعترف به على انه شبيهنا، وحتى لا تبقى إنسانيته متعذرة التصوير والفهم. في هذه الظروف يكون المُدمج فردا كامل الحقوق وليس رعية عرف. يمكنه امتلاك حقوق والتمتع بها، ليس بمقتضى انتمائه إلى مجموعة إثنية، ولكن بسبب مكانته كذات مستقلة قادرة على التفكير بنفسها، وممارسة هذه المؤهلة الخاصة بالبشر المتمثلة في العقل. يشهد الـمُدمَج على إمكانية قدرة الزنجي أن يصبح بشروط معينة، إن لم يكن من يعادلنا أو شبيهنا، فإنه سيكون على الأقل صديقنا الموثوق به alter ego، وعلى أنّ الاختلاف يمكن أن يلغى ويمحى، أو يمتص. هكذا يكمن جوهر سياسة الإدماج في تفريغ الاختلاف من جوهره، على الأقل بالنسبة لفئة من الأهالي

---

(27) يمثل نظام الميز العنصري الشكل الممأس الأكمل لاقتصاد الغيرية هذا، حيث تقوم التراتبيات على أساس بيولوجي. أما جانبه الأصغر فيتمثل في القاعدة غير المباشرة *Indirect rule*، انظر في هذا الصدد:

Lucy P. Mair, *Native Policies in Africa*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1936; Frederick D. LUGARD, *The Dual Mandate in British Tropical Africa,* W. Blackwood & Sons, Londres, 1980.

المنتقاة في مجال الحداثة لأنّـهم ممن «اعتنقوها» ومن «المثقفين»، اعني أهلا للمواطنة والتمتع بالحقوق المدنية.

العام والخاص

عندما انفرد النقد الزنجي بمسالة الحكم الذاتي مع نهاية تجارة الرقيق ثم في خضم النضال من اجل تصفية الاستعمار، ورث تلك الأجوبة الثلاث وما ولدته من تناقضات. يقبل هذا النقد في جوهره المقولات القاعدية التي كان الخطاب الغربي يستعملها آنذاك في وصف التاريخ العالمي، ومنها مفهوم "الحضارة"[28]، الذي يسمح بالتمييز بين البشري وما ليس بذلك قط، أو ليس كذلك بما يكفي ولكن يمكنه أن يستحيل إلى ذلك بفضل ترويض ملائم[29]. كان يعتقد أنّ عوامل الترويض الثلاثة تنحصر في اعتناق المسيحية، وولوج اقتصاد السوق عبر الإحالة على العمل، وتبني أشكال حكم[30] عقلانية ومستنيرة. وكان التحرر من الاستعباد عند المفكرين الأفارقة الأوائل من الحداثيين يعادل أولا وقبل كل شيء الحصول على القدرة الشكلية على تقرير مصير الذات بطريقة مستقلة. متبعين في ذلك التوجهات السائدة آنذاك، استبدلت النزعات الوطنية الأفريقية ما بعد الحرب مفهوم "الحضارة" بمفهوم "التقدم"، غير أنّ ذلك كان بغية اعتناق أحسن للغائيات السائدة في تلك الفترة[31]. على أنّ إمكانية وجود حداثة بديلة لم تكن مستبعدة مبدئيا، مما أثار مناقشات شرسة دارت حول «الاشتراكية الأفريقية» مثلا. حيث ستهيمن مسالة الاستيلاء على السلطة على فكر وممارسة الوطنيات المناهضة للاستعمار. كذلك هو الحال في معظم وضعيات

(28) Voir les textes rassemblés in Henry S. WILSON (dir.), *Origins of West African Nationalism*, Macmillan-St Martin's Press, Londres, 1969.

(29) انظر على سبيل المثال
Nicolas DE CONDORCET, «Réflexions sur l'esclavage des Nègres» [1778], *in Œuvres*, tome 7, Firmin-Didot, Paris, 1847-1849, p. 79.

(30) Voir Edward W. BLYDEN, *op. cit.; et, du même auteur, Liberia's Offering*, New York, 1862.

(31) انظر على سبيل المثال النصوص التي جمعها اكينو دي براغنسا وامنويل فالستراين في
Aquino De BRAGANúA et Immanuel WALLERSTEIN (dir.), *The African Liberation Reader*, 3 volumes, Zed Press, Londres, 1982.

الصراع المسلح بشكل خاص. لذا جندت، تسويغا للحق في السيادة وتقرير المصير، وكذا الصراع للوصول إلى السلطة، مقولتان أساسيتان: صورة الزنجي باعتبارها «إرادة مُعانية» وذات أضحية ومتضررة، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى مقولة مبحث الاختلاف الثقافي الذي تقدم وأن رأينا انه كان في صلب نظريتي النقص والتفاوت الكولونيالية.

ستستند هذه الطريقة في تحديد الذات على قراءة للعالم ستضخم في ما بعد على يد التيارات الأيديولوجية التي تنتسب إلى النزعة التقدمية، والراديكالية، والمذهب الفطري nativisme على حد سواء.لذا ستوجد في قلب النموذج النظري الخاص بالاستحالة إلى ضحية نظرة تعتبر التاريخ سلسلة من الأقدار، تحكمها أساسا قوى خارجة عن إرادتنا، حسب دورة خطية مجردة من الحوادث، تكون دائما هي هي، تشنجية، تكرر عددا لا نهاية له من المرات حسب حبكة المؤامرة. والمؤامرة مدبرة من عدو خارجي، مختبئ قليلا أو كثيرا، يعتمد دوما على تواطؤات حميمية. هي إذن قراءة مؤمراتية للتاريخ توصف بأنها الخطاب الراديكالي للتحرر والاستقلالية، أساس سياسة إفريقانية africanité مزعومة. لكن وراء عصاب الاستحالة إلى ضحية، يتستر في الواقع فكر سلبي ودائري، يحتاج إلى خرافات لكي يشتغل. يجب عليه أن يخلق أساطيره الخاصة لتبدوا فيما بعد كأنما هي أشياء حقيقية. ينبغي له أن يصنع أقنعة يحفظها عبر إعادة تشكيلها وفق مقتضيات الحقب. ذلك هو أمر الزوج المتمثل في الجلاد (العدو) وضحيته (البريئة). قد يجسد العدو -أو فضلا عن ذلك الجلاد- الأذى المطلق بينما تكون الضحية المحملة بالفضائل عاجزة عن ممارسة العنف، والرعب، والفساد. في هذا العالم الـمُسيّج، حيث تتلخص «صناعة التاريخ» في كشف الأعداء والسعي إلى القضاء عليهم، يؤوَّل كل شقاق على انه وضعية تطرف. فمن الذات الزنجية لا يوجد إلا في الصراع العنيف من اجل الاستيلاء على السلطة -وقبل ذلك قوة إراقة الدماء. وعليه لا يستحيل الزنجي، تلك الذات المخصية والأداة الراكنة، إلى ذاته إلا في الفعل الذي بفضله ينتزع من المستعمر سلطة إراقة الدم وممارستها بنفسه. من هنا يدخل التاريخ في نهاية المطاف في اقتصاد سحري كبير.

كما تقدم بيانه، يتمثل ملمح كبير آخر من ملامح الخطاب الزنجي في استعادة لنفسه واستدماج ونشر أيديولوجية الاختلاف الثقافي لفائدته الخاصة. تعتمد هذه الايدولوجيا على ثلاثة دعامات -العرق، الجغرافيا والتقليد. من ثم ربطت اغلب النظريات السياسية في القرن التاسع عشر، عبر علاقة وطيدة، الذات البشرية بالذات العرقية، حيث كانت تقرأ الذات البشرية، إلى حد كبير، بدءا ومن خلال موشور عرقها. لقد رأت في العرق نفسه مجموعة من الخصوصيات الفسيولوجية المرئية، وأمزجة أخلاقية قابلة للإدراك. فتلك الخصوصيات والأمزجة هي التي تميز، كما كان يعتقد، الأجناس البشرية فيما بينها[32]، وتسمح، زيادة على ذلك، بتصنيفها داخل تراتبية يفرزها العنف السياسي والثقافي على حد سواء[33]. فكما تقدم ذكره، يوجد في الأساس ترتيب كان معمول به خلال القرن التاسع عشر يقصي الزنوج من دائرة الإنسانية، أو على أي حال، يخصهم بمكانة منحطة في سلّم الأعراق. إن رفض الإنسانية هذا (أو هذه المكانة المنحطة) هو الذي يدفع خطابهم لأن يكون منذ بداياته تحصيل حاصل، حيث سنجد أقوالاً مثل: «نحن أيضا كائنات بشرية»[34] أو فضلا عن ذلك: «لدينا ماض مجيد يشهد على هذه الإنسانية[35].» انه أيضا السبب الذي من اجله دخل الخطاب حول الهوية الزنجية، منذ بدايته، في توتر لا زال إلى حد الآن يعاني منه اتخذ تساؤلات على النحو التالي: هل الزنجي جزء من الهوية الإنسانية العامة[36]؟ أم هل يجب عليه باسم الاختلاف والتفرد، التأكيد على إمكانية وجود صور ثقافية لإنسانية واحدة- صور ثقافية الغرض منها ليس

(32) Voir Emmanuel KANT, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois Press, Chicago, 1978.

(33) على هذا المستوى انظر:
Pierre GUIRAL, et Émile TEMIME (dir.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, èditions du CNRS, Paris, 1977.

(34) انظر أهمية هذا الموضوع في
Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.*; in Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme, op.cit.*; et, de manière générale, dans la poésie de Léopold Sédar Senghor.

(35) William E. DUBOIS, *The World and Africa. An Inquiry into the part which Africa has played in world history*, International Publishers, New York, 1946.

(36) انظر لهذا الغرض الصفحات الأخيرة من كتاب: Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.*

الاستكفاء بذاتها، ولكن أن تكون وجهتها النهائية كونية[37]؟

تدخل إعادة التأكيد على هوية بشرية يستنكرها الغير بهذا المعنى في خطاب تفنيد وإعادة تأهيل. لكن اذا كان خطاب إعادة التأهيل يسعى إلى تأكيد الانتماء المشترك الزنجي للإنسانية بصفة عامة، فانه لا يرفض بالعكس -اللهم في بعض الحالات- قصة خيالية حول وجود ذات عرقية، أو العرق بشكل عام[38]. في الواقع يعتنق هذا الخطاب تلك الرواية. يصح ذلك على الزنجية وعلى مختلف أوجه نزعة الوحدة الأفريقية. إنّ العرق بفعل ذلك، وفي تلك الاقتراحات -كلها حمالة لمخيال ثقافي ومخيال سياسي- هو ما يسمح فعلا بتأسيس الاختلاف بشكل عام، ليس هذا وحسب، بل أيضا فكرة الأمة ذاتها والمجموعة ذلك أنّ المحددات العرقية هي التي ينبغي أن تكون قاعدة أخلاقية للتضامن السياسي. يفيد العرق أيضا كحجة (وأحيانا كتسويغ) على وجود الأمة، فهو الذي يمثل الذات الأخلاقية وفي الوقت نفسه الظاهرة المحايثة للوعي. في الجزء الأكبر من الخطاب الزنجي بقيت القواعد الأساسية لأنثروبولوجيا القرن التاسع عشر-ألا وهي الحكم المسبق التطوري والإيمان بفكرة التقدم -كما كانت، حيث تعريق الأمة وتأميم العرق يتماشيان.

في ثغرة العرق، يختفي التوتر الكامن الذي طبع دائما التفكير حول الهوية الزنجية بشكل عام. كان هذا التوتر يغالب بين طريقة تعميمية تنشد الانتماء المشترك للظرف الإنساني وطريقة أخرى تخصيصية تؤكد على الاختلاف والمتباين بالتأكيد، ليس على الأصالة بما هي أصالة، ولكن على مبدأ التكرار (التقليد) والقيم الأهلية autochtonie، فكان العرق نقطة المصالحة، في تاريخ الفكر الزنجي في القرنين الأخيرين، بين هاتين الطريقتين، السياسية والثقافية.

---

(37) Thèse de Léopold Sédar SENGHOR, «Négritude: A humanism of the Twentieth Century», in patrick WILLIAMS et Laura CHRISMAN (dir.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A reader*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1994, p. 27-35.

(38) انظر على هذا المستوى النقد الذي قدمه كوامي أنطوني أبياه Kwame Anthony Appiah لنصوص الكسندر كرومل Alexander CRUMMEL ووليام ديبوا william E. DUBOIS في *My Father's House. Africa in the philosophy of Culture*, Methuen, londres, 1992 (chapitres 1 et 2). Voir aussi son «Racism and Moral Pollution», *Philosophical Forum*, vol. 18; n° 2-3, 1986-1987, p. 185-202.

حيث كان الدفاع عن إنسانية الزنجي يساير مطلباً يؤكد دائماً على الطابع الخصوصي للعرق وتقاليده وأعرافه وتاريخه. انتشر كل الكلام على طول هذا الحد الذي ينبع منه كل تمثل لما هو "زنجي"، وقامت الثورة ليس ضد انتماء الزنجي إلى عرق متميز ولكن ضد الحكم المسبق القائل بالنقص المتصل بذلك العرق. لم يكن الشك يحمل على خصوصية الثقافة الموسومة بالأفريقية: بل ما كان يصرح به هي نسبية الثقافات بشكل عام. يتمثل «العمل من اجل الكوني» في هذه الظروف في إثراء العقل *ratio* الغربي بالإسهام الذي تمثله «قيم الحضارة الزنجية»، و«العبقرية الخاصة» بالعرق الأسوَد حيث يمثل «الانفعال» حجرة الزاوية. ذلك ما يسميه ليوبلد سنغور «موعد العطاء والتلقي» الذي ينبغي أن تكون إحدى نتائجه اختلاط الثقافات[39]

من هذا الرصيد من المعتقدات المشتركة، ستتطور الخطابات التي تناولت الاختلاف الثقافي. سيسعى دعاة الاختلاف الزنجي وفكرة مواطنة أهلية autochtonie افريقية بدءا من القرن التاسع عشر إلى إيجاد تسمية عامة ومكان حيث يمكن غرس هذا النثر. سيكون هذا المكان الجغرافي في أفريقيا المدارية، خطاً خيالياً إن وجد في وقت مضى. سيتعلق الأمر عندئذ بإلغاء علم التشريح الجسدي الاستيهامي الذي اخترعه الأوروبيون الذي كان هيجل وغيره صدى له[40]. من ثم سيعاد، بطريقة أو بأخرى، تلصيق الأعضاء المنفصلة، ويعاد تأسيس الجسد المقطع في سمت المخيال العرقي، وفي الملامح المشعّة للأسطورة إذا اقتضت الضرورة[41]. ثم سيبذل جهد في البحث عن أفريقانية africanité في مجموعة من الملامح الثقافية الخصوصية سيعمل البحث الإثنولوجي على توفيرها. في الأخير ستذهب الهيستريوغرافيا الوطنية للبحث في الإمبراطوريات الأفريقية البائدة، أو حتى في مصر الفرعونية على ذلك الاحتياط

---

(39) Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté 1 : négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964 ; puis *Liberté III : négritude et civilisation de l'universel*, Seuil, Paris, 1977.

(40) Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, La *Raison dans l'histoire, op. cit.*

(41) انظر على وجه التخصيص في العالم الفرانكفوني أعمال الشيخ أنتا ديوب Cheikh Anta Diop وفي العالم الانجلوفوني الطروحات حول المركزية الأفريقية عند مولاف أسانتي Molef ASANTE
Molef ASANTE, *Afrocentricity*, Africa World Press, Trenton, NJ, 1988.

الذي كان ينقصها[42]. وإذا محصنا هذه الطريقة -التي تناولتها من جديد التيارات الأيديولوجية التي تقول بانتسابها للنزعة التقدمية والراديكالية- سنكتشف أنها تتمثل قبل كل شيء في إقامة شبه تكافؤ بين العرق والجغرافيا، ثم اشتقاق الهوية الثقافية من العلاقة بين المصطلحين على أن تستحيل الجغرافيا إلى مكان فعلي حيث ينبغي أن تتجسد المؤسسات وسلطة العرق[43]. في الواقع ستعرِّف النزعة المنادية بوحدة الشعوب الأفريقية الإنسان المحلي والمواطن بتكنيههما بالأسوَد. سيصبح الأسود مواطنا لأنّه كائن بشري يتمتع، مثل غيره، بجبلة العقل؛ ولكن يضاف إلى ذلك تلك الظاهرة المزدوجة المتمثلة في لونه وامتياز محلية المنشأ. ولما كانت الأصالة العرقية تمتزج بالإقليمية تصبح أفريقيا في هذه الشروط بلد السود. بالنتيجة كل ما ليس بأسود ليس من أهل المكان ولا يمكنه بالتالي أن يدعي أفريقانية أياً كانت. على هذا الأساس لم يعد الجسد الاجتماعي والجسد العرقي والجسد المدني يشكل إلا شيئا واحدا، يشهد الأول على محلية المنشأ المشتركة التي بمقتضاها يكون الكل منحدرا من هذه الأرض أو يشترك في نفس اللون، وكان نفس الأسلاف كلهم إخوة وأخوات. هكذا ستتأسس القرابة المدنية على المرجع العرقي. في تحديد من هو زنجي ومن هو غير، لن يكون الخيال ألهوياتي له قيمة قط دون وعي عرقي. لذا سيكون الزنجي من هنا وصاعدا شخص يشارك في الظرف الإنساني ليس هذا وحسب، بل أيضا الشخص الذي **ولد في أفريقيا، يعيش فيها، ومن عرق اسود**. من ثم كانت فكرة أفريقانية غير زنجية ضربا من ضروب ما لا يمكن التفكير فيه. إذ في هذا المنطق المخصِص للهويات، لن يكون غير السود أهل هذا المكان (المحليين)، إنما جاؤوا من

---

(42) انظر، من بين أعمال أخرى، أعمال تيوفيل بانغا
Théophile OBENGA, *L'Afrique dans l'Antiquité. Egypte pharaonique-Afrique noire*, Présence africaine, Paris, 1973.

(43) يوجد في شكل مفارقة نفس الدافع ونفس الرغبة في الخلط بين العرق والجغرافيا في الكتابات العنصرية لأصحاب الطوق البيضاء في أفريقيا الجنوبية. يمكن الاطلاع على التفاصيل في:
John M. COETZEE, *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, Yale University Press, NEW Haven, 1988.

انظر على وجه التخصيص الفصول المتعلقة بسارة جارترود Sarah Gertrude وبولين سميت Pauline smith وكريستيان موريتس فان دان هيفر .Christiaan Maurits van den Heever

مكان آخر (*settlers*)، لذا يستحيل تصور وجود أفارقة من أصول أوروبية مثلا.

الحال هذا، ونتيجة لتجارة الرقيق، يوجد من السود من يقطن بلادا بعيدة. من هنا كيف يمكن وصف تضمينهم في امة محددة عرقيا في حين أن الجغرافيا فصلت بين مكان ميلادهم ومكان عيشهم وعملهم؟ لتكريس أفريقانيتهم، سيقترح بكل بساطة عودتهم إلى أفريقيا. يمثل المجال الجغرافي الأفريقي الموطن الطبيعي للسود، وعلى اعتبار أنّ الذين أبعدتهم العبودية عن الحضن الأفريقي يعيشون وضع منفى[44]. سيعبر، إلى حد كبير، أفق عودة محتملة (*le back to Africa movement*) الحركة من اجل وحدة الشعوب الأفريقية. والاهم في كل هذا أنّ هذا التيار سيتطور داخل نموذج نظري عنصري، شكل القرن التاسع عشر لحظة نجاحه[45]. خطاب انعكاس سيستقي مقولاته الأساسية من الأساطير التي يدعي معارضتها ويعيد إنتاج تفرعاتها الثنائية (الاختلاف العرقي بين الأبيض والأسود، المغالبة الثقافية بين المتحضرين والمتوحشين، التعارض الديني بين المسيحيين والوثنيين، قناعة مفادها أن العرق يؤسس الأمة والعكس بالعكس.) سيندرج في جينيالوجيا فكرية مؤسسة على **أقلمة الهوية هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعريق الجغرافيا**، وأسطورة مدينة (*polis*) عرقية تأتي لتنسينا أن في أصل المنفى توجد بالتأكيد ضراوة الرأسمالية وأيضا قتل عائلي، إذ هناك جرائم قتل بين إخوة[46].

تقليد ذاكرة وإبداع

تقدم وأن بينا انه وراء نوع من بلاغة الاختلاف الثقافي، استمر عمل انتقاء سياسي في ذاكرة تريد لنفسها أن تنتظم حول رغبة مزدوجة، الرغبة في السيادة

---

(44) ينبغي لهم «العودة الى ارض ابائهم (...) والعيش في سلام» (return to the land of (their) fathers and be at peace») كما لخصه بلايدن في:
Blyden (*in Christianity, Islam and the Negro Race, op. cit.*, p. 124)

(45) توجد أفريقيا باعتبارها ميثولوجيا عرقية أيضا في أعمال وليام ديبوا وأعمال الشيخ أنتا ديوب أو فضلا عن ذلك في أعمال وول سوينكا Whole Soyinka. من أعمال هذا الأخير انظر:
Myth, Lieterature and the African World, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

(46) Joseph C. MILLER, Way *of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

والرغبة في الاستقلال. بشكل مفارق، لم يزد هذا العمل الزنوج إلا غيظا، وعصاب الاستحالة إلى ضحية. كيف يمكن إعادة تناول، بجهد جديد، التساؤل حول الاختلاف الزنجي باعتباره هذه المرة ليس كإيماءة إلى غيظ وتوق إلى الوطن ولكن كإيماءة إلى تقرير مصير؟ وهل هذا التساؤل الجديد ممكن دون نقد للذاكرة والتقليد، أعني دون بذل جهد واعي يبتغي التمييز، ويوفر ما في الاختلاف من إمكانات خلاقة، أو خلاقة من جديد؟

ذلك هو السؤال الذي طرحه بدءا من سنة 1855 ألكس كرومل بمفاهيم سياسة مستقبل ممكنة، «الزمن القادم» (*the time to come*)[47]. إنّ الوقت الذي بباله هو مقولة سياسية ووجودية على حد سواء. يرى كرومل أن نقطة انطلاق فكر «الزمن القادم» تكون من الاعتراف باستحالة العيش في الماضي، الذي يمكنه أن يكون باعث استلهام. يمكن التعلم من الماضي، لكن المصطلحان الأخلاقيان المتمثلان في الواجب والمسؤولية، أو فضلا عن ذلك الإلزام ينبعان مباشرة من إدراكنا للمستقبل. فزمن المستقبل هو زمن الرجاء بينما الحاضر هو وقت الواجب. في هذا الصدد يعيب كرومل على الزنوج إفراطهم في نمذجة تصرفاتهم على طريقة «بنو إسرائيل». فلطالما، بعد خروجهم من مصر وتحررهم من الاستعباد، ولطالما بعد هزيمة الفرعون، ربما كان عليهم توجيه نظرهم إلى الأرض الموعودة والتطلع إلى الحرية، لكنهم عوض ذلك، لم ينقطعوا عن الالتفات إلى الخلف، نحو مصر» كما يقول. يصف الكاتب نفسه اقتصاد الذاكرة كله، الذي يدفع الذات إلى التحويل إلى مستقر «أشياء مثيرة للاشمئزاز»؛ و«الارتباط بما هو معتم وحزين»، وكل ما يؤدي إلى انحطاط النوع. ثم إنّ ما يكشفه مثل هذا الارتباط يردف قائلا هو اشتهاء الموت.مع هذه الذاكرة المنتشرة في مفاهيم إقبال على الموت لا يمكن كبح جماحه، يضع على طرفي نقيض نمطين من المؤهلات والممارسات: الأمل والخيال. يولج كرومال تمييزا بين ذاكرة العبودية والنداء الدائم لماض من البؤس والذلة. لا يتطلب الانتقال من الاستعباد إلى الحرية معالجة دقيقة للذاكرة فقط، وإنما يقتضي أيضا إعادة

---

(47) Alex CRUMMEL, *Africa and America. Addresses and Discourses*, Negro Universities Press, New York, 1969 [1891], p. 14.

تأسيس الاستعدادات والأذواق. بالنتيجة تستلزم إعادة بناء الذات عند الخروج من الاستعباد عملا جبارا على الذات يتمثل في إبداع جوّانية جديدة[48].

يقترح فابيان ايبوسي بولاغا Fabien Eboussi Boulaga في ما يخصه إعادة قراءة الاختلاف كذاكرة يقظة، ونموذج تماهي نقدي، ونموذج طوباوي في آن واحد[49]. لا يشكل الاختلاف الزنجي في حد ذاته عند هذا الكاتب إيماءة براءة ولا إيماءة تقرير مصير، فهو باعتباره ذاكرة، مهزوم ومهان. إنه في الواقع اختلاف كانت بعض مكوناته موضوع ضياع عضال، لا يمكن أبدا إعادة تحصيلها، وبالتالي لا يمكن إلا أن تكون موضوع استحضار. يمكن لوظيفة الاستحضار أن تكون وظيفة إفراج -بشرط أن لا تتيه قط في التوق إلى الوطن والحزن. يوجد في كل اختلاف أوجه داخلية تعرّضه للخرق أو «تستدعي محاولة اغتيال»[50] على حد تعبير إبوسي بولغا. توجد طرق تنظر إلى الاختلاف تشبه القبول، كما انه لا يوجد استلاب إلا حيث زيادة على الإكراه، نستسلم للغواية. تحمل بعض أشكال الاختلاف في طيها بذورها الخاصة بالموت، محدوديتها. يوجد إذن نموذج نظري للاختلاف، سلبي من حيث أنه يفتح الباب أمام قوى تجريد من الإنسانية. ولا يوجد بداهة سبب للارتباط بذلك من غير تبصر.

في جهة أخرى، يبيّن إبوسي بولَغا في حديثه عن "التقليد" أنّ وظيفة اليقظة هي ما يسمح بمنع التكرار. «تقف الذاكرة اليقظة للتحرر من التكرار، والاستلاب، والعبودية والاحتلال»، اعني «تدجين الإنسان واختزاله في ظرف شيء»، تجريده من عالمه، «حتى ينكر ذاته أو يدمرها بيده، ويكون غريب على أرضه ولغته وجسده، لا لزوم لوجوده، ولا لزوم له في التاريخ»[51]. تترجم صيغ أخرى للاختلاف سواء بالرفض أو بتأليه كل ما هو غريب، أو حتى، في بعض الحالات، إعادة ترجمة كل ما هو جديد بمفاهيم قديمة - مما يسمح بنكرانه أو تحييده. تتصل هيئات الاختلاف السلبي الأخرى بالهروب من

---

(48) *Ibid.*, p. 14-36.

(49) نستوحي الكثير فيما سيلي من تخمينات فابيان إبوسي بولغا حول «التقاليد». انظر *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 152-172

(50) *Ibid.*, p.152.

(51) *Ibid.*, p.153.

المسؤولية، وإشعار أي جهة أخرى بالذنب عدا الذات نفسها، واحتساب دائم للاستعباد الأولي على فعل القوى الخارجية وإعفاء قواه الخاصة. بعد هذا، لا ينكر إبوسي بولغا وجود اختلاف في حد ذاته، وإنما، يرى بأنّ الاعتراف بوجود ما ليس بالذات أو ما لا يحيل إلى الذات الخاصة يساير بالضرورة تصرف وضع الآخرين على حدة والتكنه بالذات. توجد لحظة استقلالية حيال الكائنات البشرية الأخرى ليست مبدئيا لحظة سلبية. بسبب تقلبات التاريخ، اذا ما عيشت مثل هذه اللحظة جيدا، فإنها ستتيح للزنجي إعادة اكتشاف ذاته كمنبع مستقل للإبداع، وأن يشهد على نفسه ببشريته، وإعادة إيجاد معنى لذاته وأساس لكينونته وفعله[52]. من جهة أخرى يكون الاختلاف الايجابي انفتاحا على المستقبل. فهو يحيل لا إلى تبجيلية، ولكن إلى الاعتراف بما يصنعه كل واحد باعتباره إنسانا في عمل تأسيس العالم. بالنتيجة، في جميع الحالات يكون مآل تدمير الاختلافات والحلم بفرض لغة فريدة على الجميع الفشل. فالوحدة ما هي إلا الاسم الآخر للتعددية والاختلاف الايجابي الذي لا يمكنه إلا أن يكون اختلافا حيا ومؤوِّل[53]، فهو في أساسه توجه نحو المستقبل.

يبقى تفكيك التقليد ذاته الذي غالبا ما استعمل كطباق للخطاب حول الاختلاف وذلك بكشف طابعه المخترَع. من هذا المنظور لا توجد أفريقيا بما هي أفريقيا -وينبغي أن نضيف الزنجي- إلا انطلاقا من النص الذي يبنيها كأنما هي قصة آخر خيالية[54]. سيعطى هذا النص في ما بعد قوة بناءة إلى حد حيث أصبحت الذات التي تدعي الكلام بصوتها الأصيل حقيقة يحدق بها دائما خطر منعها من التعبير ما لم ينطلق من خطاب مؤسس قبليا يحجب خطابها الخاص، ويفرض عليه رقابة، أو المحاكاة. بتعبير آخر لا توجد أفريقيا إلا انطلاقا من مكتبة كولونيالية تتدخل وتزحف في كل مكان، حتى في الخطاب الذي يدعي دحضها إلى حد يستحيل فيه على الأقل فيما يتعلق بالهوية والتقليد والأصالة تمييز النسخة الأصلية عن صورتها أو حتى عن شبحها. وما دام الأمر كذلك، قد

---

(52) *Ibid.*, p.156.

(53) *Ibid.*, p.158..

(54) V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1988; et *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

لا نعرف أشكلة الهوية الزنجية إلا باعتبارها هوية في طور تحول. من هذا المنظور لم يعد يشكل العالم في حد ذاته تهديدا بل يظهر كأنما هو شبكة واسعة من الانجدابات[55]. لا توجد هوية زنجية مثلما توجد كتب منزلة، إنما توجد هوية في طور التحول تتغذى من الاختلافات بين الزنوج، لا من حيث وجهة النظر الإثنية الجغرافية واللسانية وحسب ولكن أيضا من حيث التقاليد الموروثة من اللقاء مع العالم برمته.

تنقل العوالم

من واقع الأمر أنّ الاختلاف يتشكل في الممارسات الثقافية التاريخية، من خلال مسار ثلاثي من التشابك والحركية والتنقل. لنأخذ نظامي الإسلام والمسيحية على سبيل المثال. باعتبارهما احد أقدم غلافي الهويات الزنجية، في بعض الجهات من القارة على الأقل، يتقدم الإسلام بكثير تجارة الرقيق الأطلسية واللحظة الاستعمارية بالمعنى الدقيق. انه يشتمل على تقاليد منتظمة في جماعات طرقية حيث قامت في أحضانها نخب دينية أعادت تأويل القرآن، وعلّمته وحاولت ترجمة البروتوكولات إلى نظم قانونية تفرض على المؤمنين وغيرهم على حد سواء. من هذا المنظور يشتغل الإسلام كترتيب صوري للحكم كأنما هو مصنع ذوات، وصورة للسيادة.

ومهما تنوعت إلا أنّ ثمة شيء يجمع هذه التقاليد المختلفة: الامتياز التي توليه للإيمان في تحديد العلاقات بين الهوية والسياسة والتاريخ. لاعتبارات عدة، كانت السلطة التي تحملها هذه التقاليد سلطة فاتحة، متأكدة من ذاتها. كانت طرق الحكم وطرق الاعتقاد، وطرق ممارسة التجارة مرتبطة في ما بينها وفق مبدأ الوعاءات المتصلة. وإذا كان ثمة شيء يفصل الإسلام عن ديانات أخرى في أفريقيا إنما هو من دون أدنى شك تلك الطريقة التي يجيب بها فعل

---

(55) Kwame Anthony APPIAH, *In my Father's House*, op. cit., p. 284 et suiv.

في دراسة لاحقة ينتقد ابياه Appiah المواقف الوطنية مبينا إمكانية سلفية مزدوجة مشهرا انتماءه لنزعة كونية ليبرالية. في هذا الصدد راجع Kwame Anthony APPIAH, «Cosmopolitain Patriots», *Critical Inquiry*, vol. 23, n 3, 1997, p. 617-639.

الورع كصدى للفعل الحربي. وواقع الأمر انه حتى يتسنى للعقيدة الإسلامية فرض نفسها، لا تمتنع عن استعمال القوة، ولا عن جمالية معينة للعنف، ذلك أنّ الحروب الموسومة بالمقدسة في سبيل اعتناق الدين قصريا مشرعنة ومقبولة لضرورة الاستقامة والخلاص. فحيثما يهيمن التحول القصري على الاعتناق الحر، تأتي علاقة سيد-عبد لتتنضد فوق العلاقة مؤمن-كافر.

ولما كانت القوانين الدينية تحدد صيغ الانتماء والإقصاء، الالتزام بالأوامر الدينية (كيف العيش بطريقة أخلاقية حيال الله) تشكل شرط القبول في امة خيالية مترامية حدودها الفيزيقية والرمزية بعيدا جدا: ذلك ما تشكله طائفة المؤمنين. خارج هذا المجال الذي تشكله أمة المؤمنين، مدنها، وقوافلها، وتجارها، وعلمائها لا يوجد إلا كفرا، وكل ما يقع وراء حدود عالم الوحي (دار الإسلام) يمكن غزوه وهو مسخر للوقوع تحت نير العبودية. من ثم تشكل الأراضي الجديدة التي ينبغي فتحها للإسلام بالمعنى الدقيق دار الحرب. في ولوجه أفريقيا، غير أنّ هذا القصد الذي ينتحي القتال (كذلك شهية الترف وما يلازمها من عنف) لا يمنع مع ذلك الإسلام من أن يقدم نفسه لمعتنقيه في نفس الوقت على شكل اقتراح حياة ايتيقية كاملة الحقوق.

أما النظام الثاني فيتمثل في المسيحية. لقد هيمن على العلاقة يهودية-مسيحية بأفريقيا موضوع الظلمات، تلك التراجيديا الأولية المتمثلة في استعادة ما هو حقيقي بكل أشكال الخرافات. في الرواية اليهودية-المسيحية تشكل أفريقيا الكناية بامتياز على السقوط. مأهولة بأشكال إنسانية مغلولة في ليل الظل، عاشت أفريقيا بعيدة عن الرب، وذلك هو جوهر الوثنية: حيث نجد في كل مكان التنكر وغياب البصيرة، والظلال، ورفض رؤية النور، لنقل باختصار فساد الكينونة. غير انه في وجه تلك العلاقة المحاربة المميزة للإسلام، تضع اليهودية-المسيحية صورة أخرى من العنف: إنها صورة الرحمة والورع. إنه مشروع يتمثل في فك الأغلال، اعني فصل ما يتعلق بعالم المظاهر عن نظام الخطأ وما يتعلق بالصحيح، لأنّ المظاهر تحاكي حضورا. ذلك الذي ينبغي إيقاظه (علم لاهوت حجارة الانتظار والتكييف) (théologie des pierres d'attente).

لذا في مكان وموقع حياة موضوعانية objectale خالصة لأنها مجردة من كل

محتوى أخلاقي وجمالي، عالم ساكن لا ثابت، تأهله الأقنعة، والأوثان، وتعددية الأشياء المدنسة، ومادة إنسانية خام تقترح المسيحية على الأهالي طريقة مسارة في إدراك الحق، مشروع تخليص وتعافي، لنقل باختصار وعد بحياة جديدة. في خلال ذلك لا تلغي المسيحية ببساطة وبشكل خالص عالم الترميز، إنما تقيم علاقة جديدة بين هذا العالم وعالم الحدث. في الحدث وعد بالاصطفاء في الخلاص، وأما الخلاص فهو مجموعة من الأفكار يمكن وصفها بالسحرية-الشعرية نظرا لطابعها الساحر. إنه الحال عند بعث الأموات، حلم سام تسوده رغبة في الزمن المطلق، ذلك النطاق المطلق غير المتناهي الذي يمثله زمن ومجال الخلود. يكمن ثمن ولوج هذا الوعد في التخلي عن وجود متبدد مقابل الافتداء. يجر التحول إلى الحقيقة المنزلة بدوره عملا حقيقيا على الذات، ومحو كل هوية متميزة ومنفصلة، وإلغاء الاختلاف، وإدراك بشرية أصبحت كونية.

نجد مشروع التعميم نفسه في الاحتلال، الذي يقدم نفسه، على الأقل على مستوى بلاغي، بصفته وليد الأنوار. في هذا الصدد يؤكد انه يستمد حكمه من العقل الكوني. يفترض العقل الكوني وجود ذات تحمل الاسم ذاته تتجسد كونيته في إنسانيته. إنّ الاعتراف بهذه الإنسانية المشتركة هو ما يسمح بأخذ بعين الاعتبار كل فرد بصفته شخصا قانونيا في المجتمع المدني. وعليه لا يمكن الحديث عن ذات كونية ما لم نقبل بمفهوم قانوني حيث يكون الجميع متشابه وله قيمة. لقد قعّد النظام الكولونيالي آليتين تنظيميتين للمجتمع والسياسي سوغهما بمرجعية إلى العقل: الدولة والسوق. في هذا الصدد ظهرت الدولة قبل كل شيء في شكلها البدائي، شكل «القيادة» قبل تحولها إلى ترتيب حضارة الأعراف. أما السوق فإنّه اندرج، من جانبه البدائي، في مخيال الساكنة المحلية تحت طابعه الأكثر حقارة المتمثل في المتاجرة بالكائنات البشرية، ليتحول بعد ذلك تدريجيا في خضم استحالة شهية السلعة إلى آلة واسعة مُولِّدة للرغبات. سيلمح النظام الكولونيالي للمستعمَرين غداة الحرب العالمية الثانية بثلاثة أنواع من الخيرات - المواطنة والأمة والمجتمع المدني، لكنه سيمنعهم ولوجها إلى غاية مرحلتها النهائية. لقد كان الاستعمار، مثله مثل الإسلام والمسيحية، مشروع تعميم، الغاية منه إدراج المستعمَرين في مجال الحداثة، لكن فظاظته ووحشيته الوقحة التي غالبا ما كانت رقيعة وقحة، ونيته السيئة كل هذا يجعل منه مثلا كاملا يتنافى مع الليبرالية.

لم تتكون الهويات الأفريقية المعاصرة أبدا بمرجعية إلى ماضي معيش على طريقة تعويذة ألقيت مرة واحدة وللأبد، ولكن غالبا ما كان ذلك انطلاقا من قدرة على وضع الماضي قاب قوسين -شرط الانفتاح على الحاضر والحياة الجارية. ذلك ما تشير إليه قراءة تاريخية، مثلا، لأشكال إعادة تملك الأنظمة، المحلية الثلاثة المذكورة أعلاه. هكذا في وجه المشروع الإسلامي قدم الأفارقة جوابا يمكن وصفه بالإدماج الخلاق. في حضن تلك الثقافات المتميزة بالشفهية، كانت هيمنة الكتاب المقدس نسبية حيث أعيد تأويل النواة العقدية بطريقة تركت الإجابة مفتوحة بشكل واسع على سؤال معرفة ما الذي يشكل، على وجه خاص، مجتمعا أو حكما إسلاميا. من هذا الانفتاح -الذي كان في الوقت نفسه رفض غلق كل تلاقي- برزت ممارسات شعبية في التقيد بالإيمان تترك المجال واسعا لفنون المداواة والعرافة مثلا، أو فضلا عن ذلك لتأويل الأحلام، ولنقل باختصار، لموارد التصوف وعديد المنابع الأورفية للتقاليد المحلية.

أنتجت أفريقيا المسلمة أيضا مثقفيها ومصلحيها. كان جلهم من المحاربين أيضا، بينما كان آخرون تجار كبار، يتعاطون التجارة على مسافات طويلة. كتاب، علماء، فقهاء، ومفسري القرآن، أو حتى عبيد بسطاء وشعراء معروفين باسم اللغويين griots كلهم شيدوا المدينة الأرضية وأعادوا تأويل المرويات الموروثة عن الرسول، وأعينهم محدقة للسلع، وآخرون حساسين لنداء الترف. لقد أعادوا كتابة الإسلام ذاته والهوية الأفريقية، وكلهم انتباه لتفاصيل المكان والوضعية، بطريقة غير متوقعة غالبا في تجارة جسورة مع العالم. برزت من هذا المسار أنواع عديدة من الإسلام وتعددية الثقافات السياسية حول الديني. في خضم هذه التقاليد لم تكن الدولة مثلا، سوى متغير من المتغيرات الممكنة للتنظيم الاجتماعي، لا تلخص لوحدها أبدا مخيال الجماعة. في تقاليد أخرى كانت السلطة السياسية بذاتها مشتبه بها. ألم تكن تحمل خطر إفساد الديني؟ من ثم جاءت أطروحة «الانطواء على النفس» مثلا التي دافع عنها العديد من الكتاب. في جهة أخرى لم يكن الشكل الإسلامي في تنظيم المدينة يقوم على المكانات الموروثة ولكن على الخضوع الروحي للشيخ (حالة المتصوفة) فكان الانخراط الطوعي في الطريقة في الجهات الأبعد يعلو على التجنيد الديني.

كانت تعددية الإجابات المذهبية في جميع الحالات جلية، لا من حيث وجهة النظر اللاهوتية وحسب، بل أيضا من وجهة نظر الممارسات الشعبية للعقيدة. ليّنت مقولات الحكم العقلاني الثلاث (وهي الضروري، والمستحيل، والعارض) بشكل معتبر عقيدة المطلق الرباني. بالنتيجة ولّدت بيداغوجيا قائمة على حفظ عن ظهر قلب ثقافة دينية ومدنسة لا تقتضي امتلاك ناصية اللغة العربية، وحيث يكون للإشارات التي لا يفهمها إلا الخاصة، من وزن ما يعادل، إن لم يكن أكثر، الوقائع الموضوعية. من كل اللقاءات التي حدثت بين أفريقيا والديانات التوحيدية، من المؤكد أنّ الإسلام هو خير من تنسحب عليه العبارة المجازية «زفاف الشجرة والكلام» التي استعملها والتير بن يامين Walter Benjamin التي تشير إلى تصاغر القمة كلما زاد الارتفاع. فلا تخبئ الفروع انحناءاتها ولا استحالة بلوغها. تقف الأوراق كالشعر ترتجف لمداعبات تيار هوائي أو، أحيانا، تنحني كثيرا، بينما يقف الجذع دائما على جذوره.

توجد عدّة عوامل تفسر هذه السقوطية. يتعلق العامل الأول بالقدرة على توسيع وتشتيت مجالي وبالتالي تفاوض على المسافات. هكذا توجد في أفريقيا المسلمة عدة حزم تربط العوالم العربية-البربرية بالعوالم الزنجية-الأفريقية. تفرقت الطرق الدينية من حول الأقطاب الجغرافية التي انتشرت انطلاقا منها، فكان للهجرات والمبادلات التجارية على مسافات بعيدة طابعا منظما. لكن مهما كان البعد كبيرا، كان هناك دائما رابط يصل المهاجر بالمكان الذي انطلق منه، شيء كأنما هو من نظام الصورة في كل مرة يربطه به ويعيده إليه. أما بالنسبة للهوية فقد تكونت في الحد المشترك بين طقوسية التجذر وإيقاعية الابتعاد في هذا الانتقال الثابت من ألمجالي إلى الزمني ومن المخيالي إلى الأورفي.

يرتبط العامل الثاني بممارسة للحدود تعطي حصة كبيرة للهويات المتنقلة والحركة. تاريخيا كان الارتباط بالإقليم وبالأرض في أفريقيا سياقيا كله. ففي بعض الحالات، كانت الكيانات السياسية تتحدد ليس بحدود بالمعنى الكلاسيكي للمفهوم، ولكن بتداخل مجالات متعددة تصنع وتفكك ويعاد صنعها بشكل دائم عن طريق الحرب والغزوات، ليس هذا وحسب، ولكن أيضا عبر حركية الخيرات والأشخاص. في هذا الصدد كانت توجد سلاليم قياس معقدة

للغاية تتيح إقامة توافقات إنتاجية بين الأشخاص والأشياء حيث يمكن تحويل الواحد منها إلى الآخر كما حدث في زمن تجارة الرقيق. من هنا يمكن القول انه باشتغالها على دفعات، انفصالات وانشقاق، كانت الإقليمية قبل الكولونيالية إقليمية متجولة، فكانت بذلك أيضا إحدى صيغ تأسيس الهويات.

في حالات أخرى، قام التحكم في المجالات على مراقبة الرجال؛ وفي حالات أخرى فضلا عن ذلك، على مراقبة مواضع وأحيانا على توليفة بينهما. بين الكيانات السياسية المتميزة، كان بالإمكان أن تمتد على نطاقات شاسعة مناطق حرة عازلة حقيقية، فلا وجود لرقابة مباشرة عليها، ولا هيمنة حصرية ولا وصاية قريبة. وكانت أحيانا فضلا عن ذلك تتماشى مع ديناميكيات مـجالية تصنع من الحدود تخوما فيزيقية واجتماعية حقيقية، مؤسسة على مبدأ التفرق وتجريد الإقليمية من الولاءات. ومن ثم كان الأجانب والعبيد والرعايا باستطاعتهم الارتباط بسيادات متعددة في آن واحد. إذ كان تضاعف الولاءات والسلطات القضائية يجيب على تعددية أشكال الإقليمية فنتج عن ذلك غالبا تنضد هائل للشرائع وتشابك بين الأمكنة الاجتماعية التي لم تكن تحيل إلى قرابة، ولا إلى طائفة معتبرة على حدة. تمازجت تلك الشرائع مع صور المحلية ولكن تعالت عليها أيضا، حيث كان بإمكان مراكز السلطة المتنوعة أن تلقي بثقلها على مكان واحد بعينه يمكن أن يكون تابعا لمكان آخر قريب، أو بعيد، أو حتى خيالي. فسواء كانت للدولة أو لغيرها، لم يكن للحدود معنى إلا ضمن العلاقات التي كانت تقيمها مع الأشكال الأخرى للاختلاف والتمييز الاجتماعي والقانوني، القضائي والثقافي، أشكال العقود والتشابك العاملة في مجال معين. كانت المسألة إذن مسألة حدود، بالمعنى القانوني للمفهوم، ولكن أيضا مسألة تخوم بلدان ومجالات متداخلة، ينظر إليها في مجموعها، كان بالإمكان أيضا توسيعها بفضل الغزوات أو عن طريق اقتناءات. غالبا ما تميزت تلك الحدود بالامتدادية وعدم الاكتمال. وعليه من المحتمل جدا، أنّ مسارات التشكيل الهوياتي كان يحكمها في الماضي المنطق عينه الذي كان يحكم مؤسسة الحدود، أو حتى الصراعات الاجتماعية نفسها: منطق الشبكات المتراكبة بعضها مع البعض الآخر تبعا لمبدأ التشابكات، حيث كانت المؤسسات المكلفة بالتفاوض على الحدود

هي نفسها التي تتفاوض على الهويات، وضبط تجارة القوافل، وترسيخ التحالفات العمودية والأفقية، وأحيانا قيادة الحرب. من جهة أخرى، كانت الحرب والحركية والتجارة في اغلب الحالات مركبة بالتخصيص حيث كانت الحرب تتماشى مع نشر الإسلام؛ ولا وجود لتجارة دون القدرة على خلق تحالفات عرضية واستثمار نقاط عقدية في مجال متحرك باستمرار، إذ كانت الحرب دائما حرب حركة. وعليه لا تكون الهوية الحقيقية في هذا السياق بالضرورة تلك الحرب التي تثبت أناس في مكان ما، إنما هي تلك التي تسمح بالتفاوض على عبور مجالات هي ذاتها متحركة لأنّها ذات هندسة متغيرة.

في الأخير، تأتي العبقرية التكيفية، التي قلّما انشغلت بدقة نقد التاريخ الثقافي الإسلامي في أفريقيا، المطبوعة كلية بقدرة خارقة على المحاكاة، وموهبة لا نظير لها في إنتاج التشابهات انطلاقا من إشارات وألسنة مختلفة. فعديدة كانت التقاليد الإسلامية الإفريقية التي حلت مشكلة بَرّانية الإسلام بطريقة معقدة. ذلك أنّ هوياتها الدينية بنيت بتجميع كلمات تدل على أشياء مختلفة في لغات متنوعة، وترتيبها من حول مدلول مركزي يشتغل من ثم كصورة وسراب في آن واحد، قصص ومجاز. بالنتيجة يشكل الإسلام الأرشيف الأكمل حول التشابه في تاريخ تكوين الهويات في أفريقيا لأنّه توصل إلى نسج علاقات بين الكتابة وكلام يحاكي أصوات الطبيعة.

ومما لا شك فيه انه اذا ما قارناه بالمدة الطويلة لوجود الإسلام على القارة، يبقى مسار التجاذب المتبادل بين المسيحية والأشكال الرمزية المحلية حديث العهد. لم تكن الإجابات الأفريقية على مشروع التعميم اليهودي-المسيحي تقل تعقيدا. من المعروف انه في اقتفائه أثر خطاب المذهب الفطري تبلور علم اللاهوت المسيحي الأفريقي منذ بداياته حول مفهوم الضياع، والانشقاق، ومحو الهوية الذي ربما يكون قد حصل من اللقاء بين العقيدة المسيحية وعوالم الدلالات المحلية[56]، ومع ذلك يبيّن التاريخ والأنثروبولوجيا الحديثة أنّ ممارسة الفاعلين كانت غير ذلك تماما. بعيدة عن أن تكون حركة

---

(56) Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981.

إلغاء الذات التي خشيها علماء لاهوت الجهل، سيعاد تناول المسيحية، دون تجريدها من مصطلحها، بالمقلوب، مفككة، ثم مكسوة من جديد بقناع وبقايا ما تركه الأسلاف. سيظهر للزنوج في بادئ الأمر ما يشبه حقل إشارات كبير جدا، التي بعدما حلت شفرتها فتحت الباب لجم غفير من الممارسات المتباعدة أكثر فأكثر عن الأرثوذكسية[57] سيستوحي الأفارقة منها، على طريقة المرآة التي يتمثلون فيها مجتمعهم وتاريخهم.

هكذا تتضح في جزئها الكبير تلك السهولة الظاهرية التي أمكن بها تدجين المسيحية وترجمتها في أنساق المعقولية المحلية. من جهة أخرى ستتوفر المسيحية للأفارقة كأنما هي استعارة، وكأنما هي جمال فكان ذلك مبعثا لعمل كبير على الأشكال والألسنة التي ستكون موضوعا لها. من بين هذه الألسنة نجد كلام الفكر وقوته المطلقة، أو حتى ولوج الطوباوية، وفي الوقت ذاته فرجة ستتيح في كل مرة ازدواج الزمن، ومأخذ من العالم، وأشياء مقلوبة. في نهاية المطاف، لا يمكننا التقليل من أهمية القوة الساحرة للمسيحية، التي مثلها مثل الاستعمار، تتقبل على طريقة السحر توليفة من الرعب والإغراء تترجمها مقولتي الخلاص والافتداء. حاسمة كانت، في تلقي المسيحية عند الزنوج من وجهة النظر هذه، تلك الرغبة في السيادة التي تلخصها جيدا فكرة بعث الأموات. تكمن قوة هذه الكناية في عمقها التراجيدي-الشعري، وعنفها ألحلمي وقدرتها على الترميز. فهي من جهة تجلي للمبدأ الرباني نفسه في كل ما يحمله من جلال وبؤس الحدود: انه تاريخ رب ينتهي وجوده على صليب. من جهة أخرى، تكمن في هذه الرؤية قوة الحياة البشرية الساحرة في ما لديها من أشياء مستحيلة المنال: انتصار إنسان اكتسى جميع صفات السيادة الربانية تفجرت سلطته المطلقة عشية وفاته، في الخروج من القبر.

في معظم الحركات الخمسينية في أفريقيا ستستعمل تلك القوة الساحرة والترميزية كمورد. إذ هي تسمح للمؤمن باستعقال وجوده، لا على طريقة سياسية-أداواتية خالصة قط، ولكن في الواقع، باعتبارها إيماءة فنية ومشروع

---

(57) Jean COMAROFF et John COMMAROFF, of Revelation and Revolution. Volume 2, Chicago University Press, Chicago, 1990.

جمالي منفتح على العمل على الذات والعالم، وعلى التأمل والتفكر على حد سواء. وعليه لا يمكن أن يوجد خطاب حول الأشكال المعاصرة للهوية الأفريقية لا يأخذ بالحسبان العبقرية الهرطقية التي كانت أساس التلاقي بين أفريقيا والعالم. من هذه العبقرية الهرطقية تنبع قدرة الأفارقة على توطن عوالم عديدة والتموقع على جهتي الصورة في آن واحد. هذه العبقرية ذاتها تشتغل بلف الذات في الحدث، بتقسيم الأشياء وبانشطارها، وبالمزيد من المسرحية الذي يصاحب في كل مرة كل مظهر من مظاهر الحياة. إنها أيضا تلك العبقرية التي، مدفوعة إلى أقصى حد، تنتج وضعيات غير عادية من انعدام الاستقرار والتلاشي والشك. وإذا كانت إفريقيا،كما يعتقد، قد زورت بملامسة الخارج، فكيف يمكن إذن وصف التزوير الذي، في مقابل جهد الزنوج في استيعاب العالم، أخضعوه؟

4

السّر الصغير

ينزاح الفصل الموالي من جوانب عدة عن الاهتمامات الواردة غالبا في النقاشات حول الذاكرة والتاريخ والنسيان. لم يكن اهتمامي بتوضيح مقام الذاكرة في العملية الإيستريوغرافية ومسارات المعرفة بشكل عام، وبدرجة اقل بتوضيح العلاقات بين الذاكرة الجماعية والذاكرة الفردية، بين الذاكرة الحية والذاكرة الميتة. يبدو بداهة أن الانزياحات (لكن أيضا القرابات) بين الذاكرة من حيث هي ظاهرة سوسيوثقافية والتاريخ باعتباره إبيستمولوجيا معقدة للغاية، والتداخلات بين الخطاب التاريخي وخطاب الذاكرة جلية للعيان. يتعلق الأمر بالأحرى بقول كلمة عن الطريقة التي قد تمكننا من التفكر في صيغ تقييد المستعمرة في النص الزنجي.

تثير هذه الطريقة في تعريف الموضوع صعوبات بديهية. تغيرت أشكال التجنيد الزنجية لذاكرة المستعمرة تبعا للحقب والرهانات والوضعيات. أما أنماط تمثل التجربة الاستعمارية بالمعنى الدقيق، فإنها تتأرجح بين الاحتفاء النشط بالذكرى والنسيان، مرورا بالحنين إلى الوطن، والكبت، وفقدان الذاكرة، وإعادة التملك أو حتى أشكال متنوعة من توظيف الماضي في الصراعات الاجتماعية الراهنة. سأبين بشكل تنازلي من خلال القراءات التي توظف الماضي، أنّ الذاكرة مثلها مثل الذكرى أو ألتوق إلى الوطن، أو النسيان، تتشكل قبل كل شيء من تشبيك زهري من الصور النفسانية. ستبرز الذاكرة تحت هذا الشكل في الحقل الرمزي أو حتى السياسي، أو فضلا عن ذلك في حقل التمثل. يشمل محتواها جملة من صور تجارب أولى وأصلية وقعت في الماضي، والتي لم نشهدها بالضرورة. لكن ما يهم في الذاكرة، أو الذكرى، أو النسيان

ليس الحقيقة بقدر ما تهم لعبة الرموز والتعامل بها، الانزياحات، الأكاذيب وصعوبة التمفصل، الأفعال غير الموفقة التافهة وزلات اللسان، لنقل إجمالا مقاومة الاعتراف. باعتبارها مركبات تـَمثل قوية، تكون الذاكرة والذكرى والنسيان، بالمعنى الدقيق للكلمة، أفعالا يستدل بها. لكن هذه الأفعال ليس لها معنى إلا في علاقة مع سر ليس بسر في الحقيقة وإنما هناك رفض الاعتراف به، وهي من حيث ذلك تتعلق بعملية نفسانية ونقد للزمن.

سيكون الاهتمام على وجه التخصيص بجوانب من الذاكرة الزنجية حول المستعمرة التي تجعل من هذه الأخيرة، مكان الضياع من جهة، ومن جهة أخرى مكان تشكل دَين. أن تظهر المستعمرة في النصوص التقعيدية الزنجية قبل كل شيء مكان ضياع يتيح بدوره إمكانية المطالبة بدّين بين المستعمَر السابق والمستعمِر السابق - لا يكون كل ذلك من دون علاقة مع طبيعة الطاغية الكولونيالي والطريقة التي استعملت بها الرافعتين الاثنتين ألا وهما وظائف الترهيب (حصته الملعونة) من جهة، ومن جهة أخرى الوظائف الاستهامية (سره الصغير). ومهما يكن، يبقى أن صنع ذاكرة المستعمرة ليس مجرد انخراط في عمل نفساني وكفى ولكنه أيضا نقد للزمن والحوادث المصطنعة التي تدعي أنها تمثل البدائل الأخيرة لمادة الزمن ذاتها (تماثيل، نصب تذكارية، صروح، صور منحوتة).

قصص الطاغية

تظهر المستعمرة، في الكتابات الزنجية حول الذات، كأنما هي مشهد أصلي لا يكتفي بملء مجال الذكرى على طريقة المرآة، ولكنها أيضا متمثَلة كأنما هي إحدى القوالب الدالة للكلام عن الماضي والحاضر، الهوية والموت. إنها ذلك الجسد الذي يعطي لحما ووزنا للذاتية، شيء نتذكره ليس هذا وحسب ولكن نواصل عيش تجربته غريزيا، لأمد طويل بعد اختفائه الشكلي. في خلال ذلك يخصها الزنوج بصفات قوة افتتاحية تتوفر على نفس *psyché*. قرين الجسد الحي، «نسخة متماثلة تحسبها الجسد نفسه، له بالضبط نفس المظهر، والكساء،

والحركات والصوت» مع كونه نوع ظل جوهره التلاشي - وهو ما يزيد في قوته المولدة للأشكال[1].

من خلال أدبهم وموسيقاهم ودياناتهم وصنائعهم الثقافية طوّر الزنوج إذن ظاهراتية المستعمرة تذكر من اعتبارات عدة بما يسمى في التحليل النفسي «تجربة المرآة»، ذلك على الأقل لأنه يبدو أنها لُعبت مواجهة المستعمَر بصورته المرآوية على هذا المشهد، ليس هذا وحسب، بل أيضا علاقة القبض على العبيد التي رصت أحفاده في المرآة مع الصورة المرعبة، وشيطان الغير. بطريقة جذرية أكثر، تظهر المستعمرة دائما في النصوص التقعيدية الزنجية كأنما هي المشهد حيث أُفرغ الأنا من فحواه، وعوّض بصوت خاصيته أنه يتجسد في إشارة تحول الاتجاه، وتلغي، وتكبح، وتعلق وترجأ، وتعيق كل إرادة أصالة. انه السبب الذي من اجله، في تلك النصوص، يكاد يكون صنع الذاكرة من المستعمرة دائما تذكّر انزياح مركز أساسي بين الأنا والذات.

يستنبط من هذا الانحراف الأصلي بصفة عامة أنّ **الأنا الأصيل أصبح آخر**، أنا غريب (مستلب) قد يكون حل مكان الأنا الخاص جاعلا من الزنجي حمّال، رغما عنه، دلالات سرية، ومقاصد مظلمة، وشيء مقلق بشكل غريب يوجه وجوده عن غير قصد ويعطي لبعض جوانب حياته النفسانية والسياسية طابعا ليليا، بل وشيطانياً. كان الغرب، كما زعم بعد ذلك، هو المسؤول كاملة عن هذا الكسر الداخلي. من ثم سعى مسار المعالجة إلى وضع حد لهذا الانشقاق النفساني. يتطلب الإفلات لهذا الهُوَ (المستعمرة باعتبارها صورة التعدي والنشاز) أن يصلح عند الذات قالباً رمزياً أصلياً (التقليد) قادراً على الحيلولة دون تجزئة الجسد الزنجي. من ثم يستطيع المستعمَر السابق عندئذ أن يولد لذاته ولعالم يكون له كاملة من كل وجهات النظر، وفي الأخير تحاشي الجنون الذي قادت إليه المرآة. فأن يكون قد منح للمستعمرة مكان مركزي للغاية في الخطاب حول هيكلة "الأنا" الزنجي، أو أن تكون المستعمرة، فضلا عن ذلك، اعتبرت تجربة حاسمة بهذا القدر في مجيء الذات، لا ينبغي أن يفاجأ. إذ هذا ما يتفق مع

(1) Jean-Pierre VERNANT, *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris, 1990

طبيعة الطاغية الكولونيالي من جهة، ومن جهة أخرى الطريقة التي أنتج بها هذا الطاغية رعاياه، وكيف استقبلت هذه الرعية السلطان الذي تحكم في ولادتها.

بيّن فرانز فانون، الذي عاش التجربة مباشرة إبان حياته، أنّ المستعمرة كانت نتيجة «غزوة عسكرية مستمرة ومدعمة بإدارة مدنية وبوليسية»[2]، بتعبير آخر، أنّ القالب الرئيس لتقنية الهيمنة هذه، ألا وهو الاستعمار، كان في الأصل حربا، من أشكال الصراع حتى الموت الأكثر تطرفا. لعله من الممكن إضافة، بشرح قول ميشال فوكو، أنّ هذا الصراع حتى الموت في المستعمرة كان في الواقع حرب أعراق[3]، وأنّ علاقة القوة الأصلية، علاقة المواجهة الأولى التي عملت الإدارة المدنية والبوليس جاهدة على تحويلها إلى علاقة اجتماعية دائمة، كان يستحيل في الواقع محوها من كل مؤسسات السلطة الكولونيالية، لذا يقول فانون عن العنف انه ليس ملازما للاضطهاد الكولونيالي وحده. إنما امتداد مثل هذا النسق في الزمن، القائم بذاته على العنف هو، كما يقول، «يقوم على استمرار العنف[4]».

للعنف ثلاثة أبعاد. فهو «عنف في السلوك اليومي» للمستعمِر حيال المستعمَر، و«عنف حيال ماضي» المستعمَر، وعنف وشتيمة حيال المستقبل «لأنّ النظام الكولونيالي يعتبر نفسه أبدي لزوما»[5]. لكن هذا العنف هو في الواقع عبارة عن شبكة «نقطة التقاء عُنُف متعددة، متنوعة، متكررة، وتراكمية»، معاشة على مستوى الفكر و«العضلات والدم»[6] على حد سواء. يرى فانون أن البعد

(2) Frantz FANON, *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques, in Œuvres, op. cit.*, p. 760.

(3) Michel FOUCAULT, *«Il faut défendre la société»..., op. cit.*, p.51.

ينبغي أن نفهم من ذلك أنّ مفهوم «العرق» ليس له معنى بيولوجي، إنما يشير تارة إلى انفلاقات تاريخية-سياسية، وتارة إلى اختلافات أصل، ولغة، ودين، وبالخصوص إلى نمط من الروابط لا يقوم إلا على عنف الحرب (ص. 67)

(4) Frantz FANON, «Pourquoi nous employons la violence», Annexe *de L'An V de la révolution algérienne, in Œuvres, op. cit.*, p. 414.

(5) *Ibid.*, p. 414.

(6) *Ibid.*

العضلي للعنف الكولونيالي هو من النوع الذي يؤثر على أحلام ابن البلد تأثيرا شديدا. يتحرر التوتر العضلي للمستعمَر على فترات سواء في انفجارات دموية (الصراعات القبلية بالتخصيص) أو في الرقص والـمس. والحاصل أن ممارسات مثل الرقص والمس تشكل في نظره صيغ استرخاء الـمستعمَر تستحيل إلى شكل من «العربدة تكون العدوانية خلالها أكثر حدة، والعنف أكثر إلحاحا، مركّزين، محوّلين ومضمرين»[7]

بيّن فرانز فانون من بعد ذلك انه ينبغي اعتبار المستعمرة تركيبة سلطان ذات حياة حسية خاصة[8]. حتى تشتغل هذه التركيبة، ينبغي لها أن تستند إلى ترتيبات استهامية التي من دونها يكون تكرار الفعل الكولونيالي المؤسس مآله الفشل. قبل فانون، بيّن إمي سيزير Aimé Césaire أنّ الاستعمار كان في مبدئه يحمله ظلان شيطانيان: فمن جهة ما كان يصطلح عليه **الشهية**، أو فضلا عن ذلك **جشع متعدد الألوان**، ومن الجهة الأخرى القوة (وخاصة حقيقة القتل والنهب والتخيل)، إلى كل هذا، تضاف «الرغبات الجنسية السادية، والملذات التي لا تعد ولا تحصى التي يقشعر منها جسد لوتي (اسم شخص) عندما يرى في طرف منظار الضباط الذي بيده مجزرة كبيرة ترتكب ضد الفتناميين annamites». وضح إمي سيزير وفرانز فانون أنّ هذا الفعل القديم (قتل، نهب، وتـخبيل) الذي كان يشكل جزءا ملعونا من المستعمرة يوجد منبته في العقل ألقرباني - ذلك الذي بالتعنت، «يرى في الآخر بهيمة، يتمرن على معاملته كما تعامل الدابة» وبالنتيجة يحوّل الـمحتل «نفسه إلى دابة»[9]. بتعبير آخر، ينبغي البحث عن الجذور العميقة للمستعمرة في تجربة الموت دون تحفظ، أو فضلا عن ذلك بذل الحياة تجربة معروف عنها أنها ميزت بقوة تاريخ أوروبا، وعملياتها الاجتماعية، وحروبها

---

(7) Frantz FANON, *Les Damnés de la terre, in Œuvres*, op. cit., p. 467.

(8) *Ibid.*, p. 53 et suiv.

(9) يتحدث فانون في هذا الصدد عن «أوروبا لا تنقطع عن الحديث عن الإنسان مع إبادته حيثما وجدته، في كل أركان أزقتها، في كل أركان العالم»، أو زد على ذلك «أوروبا التي لم تنقطع في يوم ما عن الحديث عن الإنسان، والإعلان عن أنه يشكل انشغالها الوحيد، نحن نعلم اليوم كم كانت المعاناة التي تكبدتها الإنسانية مقابل كل انتصار من انتصارات فكرها» (*Ibid.*, p. 674)

وحتى منتجاتها الدينية والفنية - لكن العرق شكل نقطة توهجها، إذ تتجلى فيه رغبة التضحية[10].

لقد بيّن فانون أيضا أنّ حياة المستعمرة لم تكن صنيعة النزوات، والتوترات، والاضطرابات السيكوسوماتية والعقلية -حياة عصبية في حالة تأهب - لكن رغم أن الطاغية الكولونيالي كان مدعوماً بمنطقين متناقضين اللذين، اذا ما وُضعا معا، كان من أثارهما إلغاء، بصراحة، إمكانية ظهور ذات مستقلة في الظروف الكولونيالية. تمثل الأول، رغم المظاهر، في عدم القبول بالاختلاف، والثاني في رفض أوجه التشابه، وبذلك، كان الطاغية الكولونيالي طاغية نرجسي[11] في تطلعه لأن يكون المستعمَر شبيهه، مع منعه جعل الطاغية من المستعمرة الصورة عينها لما هو «ضد المجموعة»، مكان حيث، على نحو مفارق، صنع التقسيم والفصل (ما يسميه فانون "بمبدأ الإقصاء المتبادل[12]") أشكال الكينونة-مع l'être avec، وحيث كان يأتي الشكل الرئيس للاتصال بين الرعية الكولونيالية وسادتها (ألا وهما العنف والإيرادات) في كل مرة ليكرر العلاقة القربانية والمصادقة على المبادلة الفاعلة للموت التي تقدم ذكرها أعلاه بعجالة[13]. اذا كان ثمة مجال حيث يمكن رؤية كل المفارقات بوضوح، فهو حسب فرانز فانون، في العلاقة بين الطب (عالج soigner) والاحتلال (جرح)[14]. إنّ الجسد الذي يكون تارة محبوسا «عاريا، مكبلا، مكرها على

---

(10) George BATAILLE, *La part maudite précédée de la Notion de dépense*, Minuit, Paris, 1967; Hannah ARENDT, *Les Origines..., op. cit.*, (chapitre sur «race et bureaucratie» en particulier); Ernest JÜNGER, *L'ètat universel suivi de La Mobilisation totale, op. cit.; Emmanuel LEVINAS, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivage, Paris, 1997.

(11) Guy ROSOLATO, *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, PUF, Paris, 1987, p. 30.

(12) Frantz FANON, *Les Damnés de la terre, op. cit.*, p. 454.

(13) يعبر فرانز فانون عن استحالة بناء «المجموعة» على النحو التالي: «ليس الاستعمار بالة تفكير، وليس بجسد مجبول على العقل. إنما هو عنف في حالة الطبيعة، لا ينحني إلا أمام عنف اكبر» أو زد على ذلك «بالنسبة للمستعمَر، لا يمكن للحياة أن تخرج إلى الوجود إلا من الجسد المتحلل للمستعمِر» (Frantz FANON, *Les Damnés..., op. cit.*, p. 470 et p. 495).

(14) *Ibid.*, p. 240. Lire également le chapitre 5 dans *Les Damnés de la terre*, ainsi que le chapitre 4 *de L'An V de la révolution algérienne*.

الكد، مضروبا، مبعدا عن وطنه ومعدما) هو الجسد نفسه الذي في جهة أخرى «معتنى به، متعلم، مكسو، مغذى، ومأجور»؛ ففي المستعمرة تكون الذات المعروضة للرعاية هي نفسها التي تكون في جهة أخرى موضوع تشويه[15] ستظهر، باعتبارها نفايات بشرية، نفايات وبقايا، في سلطة العلاج، إذ هي ذات خائرة القوى ومعرضة دائما للجرح كانت في ما مضى قد سلبت شرفها بكل ما تحمله العبارة من دلالة، على طريقة العبد في ظل نظام المزرعة[16]. صورة المهانة والضعف، تعجن تلك الذات هنا وهناك بأجزاء من إنسانية متباينة وسخيفة، (لم تعد تتفق إلا مع المذلة وأشكال البائس التي أنقِص فيها[17].

بالنتيجة عِوض الإيحاء بالتعاطف مع الغير، لم تعد معاناته وصرخاته تثير إلا مزيدا من الاشمئزاز. في تلك العلاقة بين الفعلين، عالج وجرح، تظهر إذن مفارقة «القيادة» بكل ما أتيت من عنف، قوة مضحكة وعنيفة تجمع في مبدئها بين مقومات المنطق (العقل)، والهوى (الاعتباطي) والبشاعة[18]. فسواء تعلق الأمر بنشاطات التدمير (على منوال ما يجري في الحروب، والتعذيب والمجازر، أو حتى في الإبادات الجماعية)، والغضب الجنوني الموجه ضد أبناء الوطن، أو مظاهر القوة حياله باعتباره شيئا، والنشاطات الجنسية المحضة أو حتى السادية، لا تنفصل حياة «القيادة» الغريزية عن الطريقة التي يدرك بها الطاغية الكولونيالي نفسه بأنه طاغية عرقي، اعني انه يقود حربا ضد «الأعراق المنحطة»[19]. باحثا في التعذيب، بوجه الخصوص، يقول فرانز فانون انه «ليس بحادثة أو خطأ أو غلطة. لا يمكن فهم الاستعمار دون إمكانية التعذيب

(15) Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.*

(16) Saidiya V. HARTMAN, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, Oxford, 1997,; Todd L. SAVITT, *Medecine and Slavery. The Diseases and Health Care of Blacks in Antebellum Virginia*, University of Illinois Press, Urbana, 2002.

(17) Megan VAUGHAN, *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Polity Press, cambridge, 1990,; Nancy Rose HUNT, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Duke University Press, Durham, 1999.

(18) Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000, (chapitre 4).

(19) Hannah ARENDT, *Les Origines..., op. cit.* Voir aussi Olivier LECOUR GRANDMAISON, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'ètat colonial*, Fayard, Paris, 2005.

والاغتصاب أو سفك الدماء. إنّ التعذيب لصيغة من صيغ العلاقات المستولي-المستولى عليه[20]. يبدأ التعذيب بمشهد عمومي: الأب «موقوف على الطريق بصحبة بنيه، يعرى الجميع، ويعذب أمام أنظارهم[21] ثم يتواصل التعذيب بوضع «المسرى الكهربائي على الأجزاء التناسلية»[22] قبل أن يتجسد في صلب الممارسات التي تستهدف صحة الإنسان، والتي يكون موضوعها تضميد الجراح وإسكات الألم - في تواطأ بين الهيئات الثلاث: الطبية، والبوليسية، والعسكرية[23]. لكن من آثار التعذيب أيضا أنه يفسد سلوك من كانوا أداة له، وذلك حال بعض رجال الشرطة الجلادين الذي تسكنهم أرواح ضحاياهم، وأصبحوا على شفة الجنون إبان الثورة الجزائرية: «يضربون أولادهم بقسوة لأنهم يعتقدون أنهم لا زالوا بمعية جزائريين؛ يهددون نساءهم "لأنني أهدد وأنفذ على مدار الساعة"؛ ولا ينامون لأنهم يسمعون أصوات وعويل ضحاياهم»[24].

يعيد الطاغية الكولونيالي إنتاج ذاته إذن بطرق شتى، بخلق المستعمَر بداية: «إن المحتل هو من يصنع ولا زال يصنع المستعمَر»[25] ثم بسحق هذا الاختراع المتمثل في الطابع الغير جوهري، يجعل منه شيئا تارة، ودابة تارة، وشخص بشري في تغير دائم تارة أخرى. وفي الأخير يجرح دائما إنسانية خاضعة، ويضاعف الجراح على جسده، ويهاجم عقله بغية ترك آفات: «لأنّه يمثل نفيا منهجيا للآخر، وقرارا مسعورا في إنكار كل صفة إنسانية على الآخر، يرغم الاستعمار الشعب المغلوب على طرح أسئلة على ذاته باستمرار: «ما عسى أن أكون في الواقع؟»[26] تكفي كما يقول فرانز فانون «دراسة وتقدير عدد وعمق

(20) Frantz FANON, *Pour la révolution africaine, op. cit.*, p. 747.

(21) Frantz FANON, *L'An V de la révolution algérienne, op. cit.*, p. 334.

(22) Frantz FANON, *Les Damnés de la terre, op. cit.*, p. 468.

(23) Voir Frantz FANON, *L'An V..., op. cit.* (en particulier le chapitre «Médecine et colonialisme»).

(24) *Ibid.*, p. 748.

(25) Frantz FANON, *Les Damnés de la terre, op. cit.*, p. 452.

(26) *Ibid.*, p. 462.

الجراح التي أصيب بها المستعمَر في يوم واحد قضاه في وسط النظام الكولونيالي» لفهم عظمة الأمراض واتساع العقلية التي ينتجها الاضطهاد[27]. من جهة أخرى، يقتضي فعل «قاد» فوق كل هذا قدرة على فرض الصمت على ابن البلد. إذ المستعمرة، لاعتبارات عدّة، هي ذلك المكان حيث لا يسمح للمستعمَر التحدث لنفسه. إنّ إنكار الكلام هذا لا يخلو من وجود علاقة مع حشد المستعمَر في دائرة الظهور العاري: إما كنفاية أو بقايا أو كأنما هو مفرغ من كل فحواه، ذلك الذي لا تصلح حياته، المجردة من كل دلالة غير تلك التي يعطيها لها السيد، وبالضبط بمدى قدرته على أن يكون منبع فائدة. ينبغي أن يستحيل جسد الإنسان المستعمَر إلى قبره. لا تبحث «القيادة» الإضرار باسم «الحضارة» وحسب. ذلك أنّ فعل قاد ينبغي له أن يساير إرادة إذلال ابن البلد وإهانته وإذائه مع التلذذ بنوع من الغبطة، بتلك المعاناة والشفقة أو الاشمئزاز الذي يحتمل أن يثيرها. وإذا اقتضى الأمر في نهاية المطاف أن يقتل، يكون لزاما أن يقع الموت، قدر الإمكان، بقرب الوحل[28]، لذا ظل الزنجي منذ تلك اللحظة تائها ينبغي له قطع منيته دون ملاقاتها.

من جهة أخرى، يعمل الطاغية الكولونيالي جاهدا على خلق عالم خاص على أنقاض ذلك الذي وجده في عين المكان. «حتى نتمكن من إخفاء بقايا الهيمنة المعادية بشكل أحسن، اعتنينا أشد عناية قبل ذلك بتمزيق أو حرق كل الوثائق المكتوبة، والسجلات الإدارية، والوثائق الأصلية أو غيرها التي كان بإمكانها أن تترك علامات على صنع قبل مجيئنا»، ذلك ما رواه ألكسيس دي توكفيل في موضوع الاحتلال الفرنسي للجزائر[29] ثم يستطرد قائلا «كان الغزو بمثابة عهد جديد، ومخافة من خلط الماضي بالحاضر بطريقة لاعقلانية. لذا

---

(27) *Ibid.*, p. 625.

(28) انظر قصة اغتيال الزعيم الوطني الكميروني روبن ام نيوبي Ruben Um Nyobè مثلا وتدنيس جثته في:
Achille MBEMBE, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Karthala, Paris, 1986, p. 13-17. Voir également Ludo DE WITE, *L'Assassinat de Lumumba*, Karthala, Paris, 2000, p. 223-278.

(29) Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Bruxelles, 1988 [1841], p. 39.

دمرنا عددا كبيرا من زقاق مدينة الجزائر لإعادة بنائها وفق طريقتنا، وسمينا بأسماء فرنسية كل ما قبلنا بقاءه[30].» يريد الطاغية تنظيم العالم الذي وجده وفق منطق على مقاسه. تدخل في هذا العمل قدر كبير من العاطفة والطاقة. فسواء تعلق الأمر بتغيير الأنظمة الزراعية، ومعالجة العملة والقيمة، وتحويل أنماط السكن، وكسوة المستعمَر، أو معالجة ابن البلد، لنقل باختصار تحويله إلى «ذات معنوية» جديدة، لا تستحي القيادة من استهاماتها إذ قليلا ما تسترها[31]. لهذا السبب يوجد في الفعل الكولونيالي شيئا من الشهوانية - إراقة نرجسية كبيرة. خليط من اللذة، والجموحة، والبشاعة، والسكرة، والحلم الذي يمثل احد الأبعاد البنائية في المؤسسة الكولونيالية لا يفهم إلا في علاقة بهذا الشكل من الافتتان، هو في نفس الوقت صخب وضجيج. ألا يحمل العالم الكولونيالي اغلب الخصوصيات التي يعتقد نيتشه Nietzche رؤيتها في التراجيديا الإغريقية حين يقول «تلك الظاهرة التي من خلالها تستيقظ اللذة من الألم، وينتزع الابتهاج من الصدور لكنات المعذبين»، بينما «تدوي في عز الفرح صرخات الرعب، أو تتعالى بعض الشكاوي تائهة في رغبة، حول خسارة لا يمكن إصلاحها»[32].

المرآة الغامضة

في قلب تلك التراجيديا، يوجد العرق. يشكل العرق عملة ايقونية إلى حد كبير، تظهر بمناسبة تجارة -تجارة الأنظار. إنها عملة تتمثل وظيفتها في تحويل ذلك الذي نراه (أو ذلك الذي أردنا أن لا نراه) إلى عملة، أو رمز في وسط اقتصاد عام للإشارات والصور المتبادلة والمتداولة، التي تخص أو لا تخص بقيمة، وتسمح بسلسلة من الأحكام والمواقف العملية. يمكن القول عن العرق

(30) Ibid.

(31) في موضوع الاستعمار باعتباره تجربة تذييت انظر:
Jean-François BAYART, *Le Gouvernement du monde, op. cit.*, p. 197-250.; John L. COMAROFF et Jean COMAROFF, *Of Revelation and Revolution, op. cit, op. cit.*, (en particulier chapitres 3 à 8).

(32) Friedrich NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, Gallimard, Paris, 1977, p. 34.

انه يمثل صورة وجسد ومرآة غامضة في آن واحد، في وسط اقتصاد ظِلال خاصيته أن يجعل من الحياة نفسها واقعا طيفيا. ذلك ما فهمه فرانز فانون الذي بيّن كيف أن العرق يشكل قبل كل شيء بجانب بنيات القسر التي تحكم تنظيم العالم الكولونيالي نوعاً من قوة النظر الذي يصاحبه شكل صوت واحتمالا شكل لمس. اذا كان نظر المحتل «يصعقني»، و«يجمدني»، وإذا كان صوته «يروعني» فذلك لأنّ حياتي ليس لها الوزن الذي تتمتع به حياته، كما قال[33]. راويا ما كان يسميه «التجربة المعاشة للأسوّد»، حلل هذا الكاتب الطريقة ومنها صيغة معينة من توزيع أفضت إلى خلق موضوعها ثم تثبيته، فتدميره، أو فضلا عن ذلك أعادته إلى العالم، ولكن تحت إشارة تشويه الصورة أو على الأقل «أنا آخر»، أنا شيء أو زيادة على ذلك كائن-في-انزياح. بالفعل يتمتع شكل معيّن من النظر بقدرة على تعطيل ظهور طرف آخر وتضمينه في دائرة البشري حيث كتب ما نصه: «أردت ببساطة أن أكون إنسانا بين أناس آخرين[34].» «وهاأنذا اكتشف نفسي شيئا في وسط أشياء أخرى»[35]. كيف نصل من الرغبة في أن نكون شخصا مثل الآخرين إلى الوعي بحقيقة أننا لسنا إلا ما صنعه الآخر بنا - شيئه؟ ليردف قائلا «ثم كانت لنا مناسبة مواجهة نظر الأبيض، وابتلينا بثقل غير عادي. كان العالم الحقيقي ينازعنا نصيبنا» من الإنسانية[36].

إنّ الخلاف المتعلق بنصيب الإنسانية لدى «الغير» هو في نهاية المطاف ما يشكل مادة العنصرية الكولونيالية. يمثل الجسد موضوع الهاجس الأول لهذه الخصومة. بداية، كان ظهور الطرف الآخر في حقل العنصرية حسب فرانز فانون، على شكل جسد، يسود حوله «جو من الريب»[37]. ثم سرعان ما أصبح الجسد وزنا -وزن «لعنة» تلك التي تجعل منه مظهرا للعدم والهشاشة. فقبل أن يظهر، قدّم هذا الجسد إلى المحاكمة : «ظننت انه كان علي أن أبني أنا» لكن

---

(33) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 459.

(34) Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 49.

(35) *Ibid.*, p. 153.

(36) *Ibid.*, p. 154.

(37) *Ibid.*

«الأبيض [...] كان قد نسجني بألف تفصيل، ونوادر، وروايات»[38]. كان الجسد بعد ذلك ظاهريا شكلاً بلا شكل محدود، يثير المفاجأة، والذعر، والرعب: «انظر ها هو ذاك زنجي!» [...] «أماه انظري انه زنجي، أنا خائف!» لم يعد يوجد إلا بتفتيشه وتخصيصه في مجموعة من دلالات تتجاوزه: «كنت مسؤولا عن جسدي، وعرقي، وأسلافي في آن واحد». لذا حتى يُرى الزنجي وتحدد هويته بما هي هوية، يكون بالضرورة قد وضع مسبقا على وجهه حجاب، وأن يكون قد صنع منه وجه «هربت منه كل إنسانية»[39]. فدون هذا الحجاب لا يوجد زنجي. ظلّ الزنجي في وسط تجارة الأنظار، ببعدها المظلم، شبه جنائزي نظرا لما تقتضيه من كم هائل من الترخيم والعمى.

لا يعني فعل نَظَر نفس الشيء الذي يعنيه فعل شاهد، إذ يمكن أن نشاهد دون أن نرى. كما أنه ليس من المؤكد أنّ ما نراه هو ذاك ما هو كائن. يشترك الفعلان، شاهد ونظر، في التماس الحكم وتطويق ما يرى أو ما لا يرى في شبكات معنى معقدة للغاية -حزم تاريخ. يوجد دائما في التوزيع الكولونيالي للنظر إما رغبة في تشييئ، أو محو، أو رغبة في زنا بمحرم[40]، أو رغبة تملك أو حتى اغتصاب. لكن النظر الكولونيالي له أيضا وظيفة الحجاب نفسه الذي يخفي هذه الحقيقة. يتمثل السلطان في المستعمرة إذن، وبشكل أساسي، في القوة على أن ترى أو لا ترى؛ وإذا صح أنّ «العالم هو ذالك الذي نراه»[41]، عندئذ يمكن القول أن الحاكم في المستعمرة هو من يقرر ما هو مرئي وما الذي ينبغي أن يبقى غير مرئي.

لا يوجد العرق إذن إلا من خلال «ذلك الذي لا نراه». وفي ما وراء «ذلك الذي لا نراه» لا يوجد عرق قط. يعبر سلطان الرؤية Le (pou)voir العرقية عن نفسه بداية في كون ذلك الذي نختار عدم رؤيته قط، وعدم سماعه قط، لا يمكنه أن يوجد أو الكلام مع ذاته. وإذا اقتضت الضرورة، وجب إسكاته. ففي

(38) *Ibid.*, p. 155. Les citations suivantes proviennent de la même page.

(39) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 457.

(40) Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.* (Chapitres sur la sexualité interraciale).

(41) Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, p. 17.

كل الحالات لا يمكن فهم كلامه أو يكون على الأقل غير متمفصل، لذا ينبغي أن يتكلم باسمه وعوض عنه شخص آخر حتى يكتسي ما يدعي قوله معنى كاملا في لغتنا. وكما أبان فانون ذلك بشكل جيد وكذلك ديبوا W.E.B. Dubois، يكون هذا الذي سلب مؤهلة الكلام لذاته دائما مكرها على أن يرى في ذاته، إن لم يكن «دخيلا» فعلى الأقل على عدم الظهور بتاتا في الحقل في غير صيغة «مشكلة».

العرق هو أيضا تعبير عن رغبة في البساطة والشفافية -الرغبة في عالم من دون مفاجآت ولا أغطية فضفاضة ولا أشكال مركبة. انه تعبير عن مقاومة البساطة. وهو في الأخير فعل تخيل وفعل تنكر في نفس الوقت. إنّ كل ذلك هو ما انتشر في ما بعد في حسابات قوة وهيمنة من حيث أن العرق لا يثير العاطفة وحدها ولكنه يسخن الدم أيضا ويقود إلى ارتكاب أفعال وحشية. لكن لا يكفي اعتبار العرق مجرد «مظهر»، إذ هو ليس مجرد خيال ضابط أو مجموعة متسقة بما قل أو كثر من التزييف أو الأكاذيب؛ إنما تشتق قوة العرق بالضبط من واقع أن الانتماء يمثل في الوعي العنصري واقع الأشياء الحقيقي. لنقل بتعبير آخر هنا أنّ المظهر ليس ما هو عكس «الواقع» كما قد يقول نيتشه، انما «المظهر هو الواقع»[42]

في الختام، تستمد العنصرية العرقية أصولها مما يسميه فانون «القلق الجنسي» تارة و«الغيرة الجنسية» تارة أخرى. اذا ما أردنا فهم بطريقة تحليلية نفسية الوضعية العرقية التي تشعر بها ضمائر خصوصية ينبغي كما يقول: «إعطاء أهمية كبيرة للظواهر الجنسية»[43]. بشكل أدق، نقول أنّ الأصل القديم للعنصرية، لما كان موضوع كراهية السود متذبذبا، سيكون الخوف من القوة الجنسية المذهلة المفترض وجودها لدى الزنجي. إذ بالنسبة لأغلبية البيض كما يؤكد الكاتب ذاته، يمثل الأسوَد غريزة جنسية غير مؤدبة، ليقول متسائلا «ألا يخضع الرجل الأبيض الذي يكره الأسوَد لإحساس بالبرودة أو النقص الجنسي؟ وإذ المثال الأعلى هو الفحولة المطلقة، ألا توجد ظاهرة نقصان قياسا بالرجل

---

(42) Friedrich NIETZSCHE, *La volonté de puissance, Tome II*, Gallimard, coll. «Tel», Paris, p. 219.

(43) Frantz FANON, *Peau noire..., op. cit.* p. 193.

الأسوّد، الذي ينظر إليه كرمز قضيبي ؟ ألا يمثل إعدام الزنجي خارج نطاق القانون ثأرا جنسيا»؟[44] لكن هذه الظاهرة ليست خصوصية كولونيالية، إذ كان قتل الرجال السود خارج نطاق القانون في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية في زمن العبودية وغداة الإعلان عن الإعتاق (1862-1863) ينبع جزئيا من الرغبة في خصيهم. وإذ القلق يغمره في موضوع كمونه الجنسي الخاص، ينتاب الأبيض الصغير العنصري والمزارع الرعب لمجرد فكرة «السيف الأسود» الذي يخشون حجمه المفترض، ليس هذا وحسب، بل أيضا الجوهر ألاختراقي والمقتحم. يوجد إذن في الفعل الفاحش الذي يمثله القتل خارج القانون سعي لحماية النقاوة المفترضة للمرأة البيضاء، بإبقاء الأسوّد على مستوى موته. من وراء ذلك، توجد إرادة تريد جره إلى تأمل تعتيم ما تعتبره الأوهام العنصرية قضيبه، «شمس سامية». ينبغي أن يكون تمزيق ذكوريته عبر تحويل مؤهلاته الرجولية إلى حقل دمار - فصلها عن قوات الحياة. لأن الزنجي، كما يقول فانون، لا يوجد في هذا الإعداد؛ أو أن الزنجي بالأحرى هو قبل كل شيء طرف.

بالنسبة لفانون، يدخل تخصيص الزنجي بقوة جنسية لا يمتلكها في منطق مزدوج: منطق العصاب ومنطق الانحراف الأخلاقي على منوال الفعل السادي المازوخي. تبين الهلوسة المرآوية التي يتمركز القضيب الزنجي فيها في الواقع اضطراب زنا المحارم الذي يسكن كل ضمير عنصري. قد يتجلى منها أيضا حنينا إلى الماضي: توق إلى «حقب غير عادية من الإباحة الجنسية ومشاهد تهتكية، عربدة، اغتصابات لا تردع، وزنا محارم لا يقمع»[45]. باسقاط استهاماته على الزنجي، قد يتصرف الإنسان العنصري وكأنما الزنجي الذي يبني صورته الهوامية imago كان موجودا فعلا، على أن يبدأ الاستلاب حقيقة عندما يعيد الزنجي، في مقابل ذلك، إنتاج بطريقة وفية تلك الصورة الهوامية، كما لو أن تلك الصورة الهوامية لم تكن صحيحة فقط ولكن كما لو كان هو مؤلفها. لكن ما تقصده العنصرية في واقع الأمر هو الإخصاء، أو فضلا عن ذلك، تدمير

(44) *Ibid.*, p. 192.

(45) *Ibid.*, p. 196.

القضيب رمز فحولته، إذ «في جسدنياته يمكن إصابة الزنجي» كما يقول فانون، والمفارقة في أنّ في الفعل هذا «لم يعد الزنجي يُرى، وإنما ما يرى هو مجرد طرف: خسف الزنجي، وصنع منه طرفا. إنه مجرد قضيب»(46).

شبقية السلعة

موازاة مع هذا النصيب اللعين النابع من الرهب، يقدم الاستعمار ميزتين لا يراعيها فانون كثيرا من الاهتمام. تتمثل الأولى في **عنف الجهل** - ذلك «الجهل العميق» الذي أشار إليه ألكسيس دي توكفيل في العام 1837 في نصه الموسوم «Lettre sur l'Algérie» حيث يشير بالطبع إلى جهل باللغات و«الأجناس المختلفة» التي تقطن المستعمرة، وتوزيع القبائل، وأعرافها و«البلد ذاته، موارده، وديانته، مدنه ومناخه»(47) كان الفرنسيون كما يقول «يجهلون ما كانت تمثله ارستقراطية الصبايحية العسكرية، أما بخصوص المرابطين فقد طال بهم الأمد قبل أن يتسنى لهم معرفة ما اذا كان الأمر يتعلق، عند الحديث عنهم، بضريح أو برجل» ليخلص إلى القول بأنّ «الفرنسيين لم يكونوا يعرفون شيئا من كل ذلك، وحتى نقول، إحقاقا للحق، لم تكن تهمهم معرفتها»(48) ذلك لأنّ الفكرة السائدة آنذاك كانت تعتبر المستعمرة ميدان قتال قبل كل شيء، وفي ميدان القتال يعود النصر للأقوى لا لمن هو أعلم.

أما الميزة الثانية، فمفادها أن الاستعمار هو عبارة عن آلة مدهشة، منتجة للرغبات والاستيهامات. تطرح هذه الآلة للتداول مجموعة من الخيرات المادية والموارد الرمزية، التي تزيد الرغبة فيها كلما زادت ندرتها، وشكلت موضوع حسد وعملت كأنما هي مشغلات تمايزات (هيبة، ومكانة، وتراتبية بل وطبقية). فساد، رعب، سحر وذهول، وكلها موارد يسيرها الطاغية ويديرها. تمر إدارة الرعب وتسيير الفساد عبر تحوير معين للصحيح والخطأ، نوع من ترشيد الإيرادات والإكراميات وعبر إنتاج أشياء تكون مؤثرة تارة، وجذابة تارة أخرى،

---

(46) *Ibid.*, p. 200.

(47) Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la colonie en Algérie*, op. cit., p. 38

(48) *Ibid.*, p. 40.

ولكنها دائما فرجوية ينساها المستعمَر بصعوبة، لأنّه مذهول[49]. من هذا المنظور تتطلب الهيمنة الاستعمارية استثمارا ضخما في العواطف والمراسيم، وكل نفقة انفعالية لم يهتم بها التحليل إلى حد الآن إلا قليلا.

يجب أن يمس هذا الاقتصاد الوجداني كل ما يحمل علامة الحياة والموت، الكثرة والكمال، الثروة باختصار. ينبغي للرغبة في الغنى أن تشق طريقا في جسد المستعمَر برمته والسكن في كل بواطن نفسيته. في هذا الصدد لاحظ توكفيل قائلا «سدّت في وجهنا بلاد القبائل ولكن روح القبائليين كانت منفتحة لم يتعذر علينا ولوجها». والسبب في ذلك كما يقول هو ذلك «الشغف الكبير لدى الإنسان القبائلي بالـمتع المادية، ومن ثم يمكن ويجب أخذه»[50] وكان يقول عن العرب أنّ الطموح الشخصي والجشع غالبا ما كان لهما قوة اكبر على قلوبهم. كان يوجد آنذاك، في نظره، وسيلتين لترويضهم: إما بالإطراء على طموحهم باستعمال ميولاتهم، ودك التعارض فيما بينهم مع إبقاء الجميع على تبعية حيال السلطة الكولونيالية، وتوزيع الإيرادات والإكراميات؛ أو بإثارة الاشمئزاز والملل من الحرب[51]. يبحث الطاغية إذن على دفع ابن البلد إلى التخلي عن الأشياء والرغبات التي يتعلق بها، أو على الأقل على تكميلها بأوثان جديدة، قانون سلع جديدة، سعر القيم الجديدة، نظام حقيقة جديد.

يقوم الترتيب الاستهامي للطاغية إذن على محورين. يتمثل الأول في ضبط الحاجات والثاني في تدفق الرغبة، وبينهما توجد السلعة، خاصة من تلك الأشكال التي ينبهر بها المستعمَر ويريد التمتع بها. في كلتا الحالتين، تخضع السلعة إلى استعمار رمزي ثلاثي: رمزي، نفساني، وأدواتي، لكنها تكتسي في المستعمرة، على وجه التخصيص طابع مكان خيالي. إنها عقدة ضرورية تكاد تكون مطلقة في كل عملية كولونيالية، مرآة ساطعة ينعكس على مساحتها عمل وكلام المستعمَر. تبعا للسياقات، تؤدي السلعة وظائف إما مسكّنة أو مهيجة.

---

(49) Ferdinand OYONO, *Une vie de boy*, Julliard, Paris, 1960; Mongo BETI, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Buchet/Chastel, Paris, 1974.

(50) Alexis DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, p. 46.

(51) *Ibid.*, p. 74-75.

يلوح الطاغية إذن إلى المستعمَر إمكانية وفرة لا حدود لها من الأشياء والخيرات، حيث يكون حجر الزاوية في الجهاز الاستهامي للطاغية تلك الفكرة التي مفادها انه **لا توجد حدود للثروة، والملكية، ومن ثم للرغبة**. فهذه الفكرة، فكرة **مخيال من دون رمزي** هي ما يمثله «السر الصغير» للمستعمرة والتي تفسر القوة غير المادية للطاغية الكولونيالي. في جهة أخرى ليس من المستبعد أنّ يفسّر نجاح هذا «المخيال من دون رمزية» بكونه يجد اصدءا عميقة ونقط ازدراع في التاريخ والمقولات الرمزية المحلية.

من المعروف مثلا انه في وقت اللقاءات الأولى، زمن الاتصالات بين التجار الأوروبيين والشركات الأطلسية، سادت قوة الخيرات ذات المنشأ الأوروبي في تثبيت وهيكلة الرغبة بشكل واسع -على الأقل عند الأفارقة- على فكرة الفائدة بما هي فائدة. كان يتجلى اللغز الذي غالبا ما يحيط بقيمة الأشياء آنذاك في الطريقة التي كان الأفارقة يبادلون بها، مقابل الذهب والعاج، منتجات تافهة في ظاهرها ودون أدنى قيمة اقتصادية تذكر، لكن بعد اندماجهم في شبكات الدلالات المحلية حيث كان حاملوها يعطونها قدرات واسعة، اكتسبت هذه البضاعة الرخيصة التي لا قيمة اقتصادية لها فجأة قيمة اجتماعية رمزية -أو حتى جمالية- معتبرة. كما شاع أيضا الانبهار الذي أثارته الأسلحة الأوروبية عند الأفارقة، والسحر الذي مارسته التكنولوجيا الغربية على صغارهم (بدءا بالسفن والصواري والأشرعة، وكوى قشرة السفينة، الفرجارات، الخرائط) أو فضلا عن ذلك الرعب الذي أثارته وسائل المراقبة. بالنتيجة اعتبر العالم المادي وعالم الأشياء اللذين اتصلوا بهما نقالة لسببية على طريقة الأوثان القديمة. أن تكون للأشياء المستوردة مثل هذا الأثر على المخيال المحلي، ذلك مرده جزئيا إلى أنّ عبادة «الأوثان» كانت بالمعنى الحرفي عبادة مادية. فسواء تعلق الأمر بأشياء دينية ومقدسة، أو أشياء شبقية وجمالية، أو أشياء ذات قيمة تجارية، أو أشياء تقنية أو حرزية تمائمية، كل ذلك كان محتملاً أن يجد مكانا في اقتصاد السحر والرقية. فوجود عبادة أوثان مادية بامتياز ومراسمية (التمائم، والقلائد، والمعلقات، والحلي، والمزينات، وصور أخرى) كانت تشكل القوام الثقافي الذي انطلق منه تطور الأيديولوجية التجارية باعتبارها سلطة على الحياة

(استحضار الموتى، مناجاة الأرواح، سحر) وصور الوفرة. من جهة أخرى، لم يتوان العديد من الرحالة في تلك الفترة في التأكيد على أن الديانة الوثنية والنظام الاجتماعي الأفريقي يقومان كاملة على مبدأ المنفعة(52).

هكذا كان الأمر بالنسبة لمقولتي الإسراف والفلق dédoublement أو فضلا عن ذلك وجود صور وحشية ومخلوقات غامضة تحولت بعدما استوعبت الأوثان إلى سادة مهابين على قوى الليل والظل قادرة بفعل ذلك استنهاض العالم. انه حال القادة الذين كانوا ذات يوم، يشربون الجعة في جمجمة أحد من تقدمهم أو أحد من الأعداء، فقتلوا في اليوم الموالي رمزيا من خلال ضحية بشرية بديلة. يؤكد نفس الأشخاص بعد تخلصهم من كل رابط قبلي على قوتهم الرجولية بإقامة علاقات جنسية مع أخت، أو فضلا عن ذلك نكاح طفلة صغيرة، بنت أخت من مجموعتهم العائلية من نسب الأم، أو أن يتحولوا ببساطة إلى فهود. أن يكون ثمة حد للرغبة فذلك ما يفسر أيضا بتوزيع أصناف الأرواح المتنوعة مستجيبة كل واحدة منها لمنطق التناضد، والتبادل، والتعدد. ينبغي كما يقول لوك دي هوش Luc De Heusch «جمع في نفس البنية الرمزية مجموع تلك الخصوصيات المطورة بما قل أو كثر وفق الحالات الخاصة: زنا المحارم الملكي، أكل الآدميين، اعتبار الملك ساحرا، المحرمات التي تحيط شخصه، وفي الأخير قتل الملك»، وكل شيء «يعرّف قوة سحرية خارقة تقضي على الحدود بين الثقافة -التي ينفصل عنها القائد أثناء تقديسه - والطبيعة التي يتقلدها بشكل سيادي»(53). ذلك حال الأشياء المسحورة التي تسند إليها قوة خطيرة وتشتغل في خلال ذلك على نفس السجل الذي يشتغل عليه النصيب اللعين للملكية نفسها لأنّ سرهما يكمن في المشاركة في انبعاث الأشياء.

في جهة أخرى يوجد نصيب لعين تأسيسي لتاريخ العلاقات بين أفريقيا والسلعة. اتخذ هذا التاريخ شكلا في زمن تجارة الرقيق الأطلسية. تهيكلت بتلك

(52) William PIETZ, *Le Fétiche. Généalogie d'un problème*, Kargo & L'èclat, Paris, 2005, p. 105.

(53) Luc DE HEUSCH, *Le sacrifice dans les régions africaines*, Gallimard, Paris, 1986, (en particulier le chapitre consacré au «roi sur la scène sacrificielle»). Voir également, du même auteur, Le Roi de Kongo et les maitres sacrés, Gallimard, Paris, 2000.

المناسبة علاقة الأفارقة بالسلعة بسرعة حول السلسلة الثلاثية: رغبة في الاستهلاك/ الموت/ التناسلية. كان الاقتصاد السياسي لتجارة الرقيق من اعتبارات عدة اقتصادا شبقيا في أساسه. كان من خاصيته أن كان مركز ثقله أو فضلا عن ذلك محركه الأساسي يكمن في رغبة الاستهلاك من جهة، ومن جهة أخرى في رغبة الانفاق المطلق واللامشروط. كانت تلك الرغبة تحافظ في المقابل على علاقة وطيدة مع إجراءات إعادة إنتاج الجنسية، واكتست مبكرا كل مقومات الفساد، التي لم يتوصل حتى أفق التدمير الذاتي (بيع اقرب القربى وحل الزابط الاجتماعي) قط للحد منها. يمكن بالنتيجة القول عن هذا الاقتصاد، انه قام بتدمير ذاتي وتبذير المؤشرات النهائية للإنتاجية. أصبح استهلاك السلع الأوروبية زمن تجارة الرقيق مبادلة يمارسها تجار الرقيق الأفارقة مقابل إنفاق أناسهم، الوسيلة التي بفضلها صار هؤلاء يبجلون رغبة الموت الخاصة بكل سلطان. ومن أمر الواقع في تلك الفترة أنّ السلطة كانت تقيم مع السلعة علاقة لم تكن موضوعانية وكفى ولكنها شبقية أيضا، على اعتبار أنّ التمتع في ذلك السياق كان مكافئ الفسق المطلق، بينما كان يعتبر سلطان كل ما كان يتجسد، من الأفضل في ممارسة الانتهاك - ولكنها ممارسة كانت تريد لنفسها أن تكون جمالية في نفس الوقت.

أما فيما يتعلق بالهيمنة، فإنها لم تكن تتمثل في استغلال عمل أولائك الذين اخضعوا بقدر ما كانت تتمثل في تحويلهم إلى عديد الأشياء في اقتصاد عام للإنفاق والأحاسيس حيث شكلت السلعة وساطة. بالنتيجة كان الاستهلاك علامة سلطان لا يتنازل عن رغباته ولو جره ذلك إلى صدام مع السيد المطلق - الموت. كان بإمكان الكائنات البشرية، رعايا الطاغية، أن تتحول إلى أشياء/ سلع تباع لتجار الرقيق، حيث كانت قيمتهم تقدر على ضوء قيمة السلع التي كان الطاغية يحصل عليها مقابل بيع تلك الكائنات البشرية. أما تحويل تلك الكائنات إلى سلع فكان يطل حتى أعضاء عائلة الحاكم القريبة أو الموسعة. كانت الأشياء المحصل عليها بالمقابل تستثمر في ما بعد في حساب مزدوج: حساب الهيمنة (من حيث أنّ تجارة الرقيق كانت تفيد في غرس أسس السلطة السياسية) وحساب المتع (تدخين التبغ، التمري، شرب نبيذ الروم والكحول الأخرى

الأكل والاكتساء، الجماع، جمع النساء والأطفال، والموالي). توجد إذن في التاريخ الأفريقي صورة للسلعة دلالتها المركزية هو ذلك «القريب المباع أو المعروض للموت» مقابل السلعة. فهذه الحفرة في بنية الذات هي ما ينبغي إدراكه من مفهوم الرغبة.

كانت غريزة التمتع التي أخضعت لها النخب الأفريقية آنذاك تستند في الأخير إلى مجموعة من السجلات الرمزية المتجذرة بقوة في طرق التفكير والتصرف والعيش في المجتمعات التي كانت تهيمن عليها تلك النخب - ميتافيزيقا الحياة. كانت إحدى أعمدة ميتافيزيقا الحياة تلك تتمثل في حالة التشاركية الروحية بين الكائن البشري من جهة والأشياء والطبيعة والقوى الخفية من جهة أخرى. بينما كان العمود الآخر يكمن في الاعتقاد في تقسيم العالم بين المرئي والمخفي، الذي كان يعطي السيادة للعلم غير المرئي، الأصل السري لكل حاكمية. جعل هذا التقسيم من الشخص البشري لعبة حقائق تتجاوزه. كان غياب الاستقلالية الفردية يجد تعبيرا له في اقتصاد الخضوع الذي كانت أشكاله تتغير باستمرار، لكنه كان يشتغل على طريقة دَين حماية. من جهة أخرى، كان الأمر يتعلق زمن تجارة الرقيق الأطلسية قبل كل شيء بإخضاع للحاضر، ففي معظم الحالات كان تصور الزمن والقيمة كأنما محتويين في، وينفذان في، اللحظة. لم يكن هناك شيء يوثق به، إذ كان كل شيء ممكنا، كانت المخاطرة بالسلع كالمخاطرة بالأجساد، بالسلطان والحياة . كان الزمن والموت يتلخصان في لعبة بخت كبيرة جدا.

تأكد إذن وعي حاد بتطايرية وتفاهة الثروة من جهة، ومن جهة أخرى تصور للزمن والقيمة يبجل اللحظة الراهنة. ثم جاء بعده كما تقدمت الإشارة إلى ذلك إخضاع الأشخاص للأوثان؛ أو فضلا عن ذلك إخضاع النساء للرجال، والأطفال للوالدين، وبشكل أساسي أكثر، إخضاع الجميع للأسلاف وبالتالي أولية الموت على سلطان الحياة. كانت هذه الأخيرة موجهة انطلاقا من مسلمة انصهارية تمس العلاقة بالأشياء وبالعائلة على حد سواء. كل ذلك يفسر أكثر مما أريد اعتقاده، الشكل الذي اتخذته الأنظمة الطاغية الأفريقية آنذاك، أو فضلا عن ذلك أشكال تعبير العنف الاجتماعي - محسوسية، لمسية، جسية. على

مستوى آخر أصبح التعبير عن العلاقة بالخيرات الاستهلاكية وبخيرات شرف المنزلة (نساء وأطفال بما في ذلك الحلفاء) على نموذج ولوج السلعة في روح الذات، فكانت العلاقة بالناس تتلخص في كتلة من الديون كما هو الحال في منظومة «الأسلاف». أصبح الكل، بما فيه العنف الاجتماعي، يتشكل من ثم وصاعدا في علاقة الدائن والمدين.

لم يقم الاستعمار بشيء، إلى حد كبير، غير تعزيز هذا الجهاز. لقد مر الجزء الأكبر من عمل استعباد الأفارقة تحت نير الاستعمار عبر وساطة الخيرات، حيث كان الاستثمار ألشبقي في الخيرات والأشياء أكثر تفاقما كلما كانت نادرة. لكن الرغبة في الخيرات، كما جرى إبان تجارة الرقيق، إن لم يكن يحملها الموت، فإنها كانت تحملها على الأقل بعض وجوه الاستعباد. مثله مثل تجارة الرقيق عبر الأطلسي، طبع الاستعمار ولوج الأفارقة عهدا جديدا تميز بسباق جامح نحو الرغبة والتمتع- رغبة دون مسؤولية وتمتع بدون ذهنية[54]. هنا كانت المادة الأولية للتمتع هي لذة الحواس. شكلت تجارة الرقيق بوجه التخصيص لحظة وفرة قصوى خلالها كاد التكافؤ بين الأشياء والكائنات البشرية يكون كليا. اختزل هؤلاء وهؤلاء في حالة إشارات. كانت العلاقة بالأشياء علاقة استهلاك مباشر للمتعة الخام. كان المستعمَر، مثله مثل تاجر الرق من قبله، مسحورا ومأسورا من طرف الصنم من وراء المرآة، ما يرى من الصورة المرآوية المتمثل في الأقمشة والمآزر، ونبيذ الروم، والبنادق، والخردوات والطرق، والنصب التذكارية، وسكك الحديد، والجسور، والمستشفيات.

لكن حتى يحصل على هذه الخيرات الجديدة ينبغي له أن يقف في وضعية استعباد كامل حيال الطاغية، ينبغي له أن يندرج في علاقة مديونية -مديونية تبعية حيال سيده. كما يجب عليه أيضا الالتزام ببيداغوجيا يفترض أن تزرع فيه أهواء الشرائية والابتذال والجشع. وبقدر ما هي غرائز ميل هي أيضا غرائز مزروعة عن قصد، يشكل الغرور والشرائية والجشع مظاهر ثلاثة تميز وضعية الاستعباد حيال السيد وعبادة الطاغية. بالنتيجة، يقتضي كل ذلك التفافا طويلا حتى يتسنى التمتع

---

(54) Joseph C. MILLER, *op. cit.*

بهذه الخيرات الجديدة، أو فضلا عن ذلك، التمتع بوعد بالمواطنة، وتأجيلا مستمرا لإمكانية إشباع فعلي للرغبات الجديدة. انه السبب الذي من اجله تحتوي المستعمرة دائما على بعد عصابي وبُعد لُعبي، على ملامح الصدفة، والتناقض الجذري الذي لم يكف النقد الحديث عن الإشارة إليه. ألا يولد هذا لدى المستعمَر عالما من الأحلام سرعان ما يتحول إلى كابوس؟ إنّ جدلية الرؤية هذه التي يمكنها في أي لحظة أن تنحرف إلى كابوس هي إحدى القوى القاطرة بيد الطاغية ولكنها أيضا نقطة ضعفه، وعليه كانت الوطنيات الأفريقية لاعتبارات عدة نتاج النزاع بين هذه الأحلام والحرمان المتولدة عن استحالة تلبيتها كاملة.

اذا كان ثمة سر صغير للمستعمرة، فهو من دون أدنى شك يتمثل في **إخضاع ابن البلد عبر رغبته**. على الساحة الكولونيالية، هذا الإخضاع عبر الرغبة هو في نهاية المطاف ما يجر المستعمَر إلى «خارج الذات»، مخدوعا بصورة الوهم الباطل والعمل السحري. بالانقياد، يلج المستعمَر كائنا آخرا ومن ثم يعيش عمله وكلامه وحياته مثل الكثير من مسارات الفتنة والتلبيس. كان اللقاء الكولونيالي بسبب هذه التجربة، تجربة الفتن و«التغريب» *estrangement* في مبدأ كثرة الاستهامات. حركت رغبات كان على المستعمَر والمستعمِر أحيانا إخفاءها على أنفسهم لذا تم كبتها ودفعها إلى اللاوعي. بناء على كل ما تقدم، أمكن القول أنّ ذاكرة المستعمرة في النص الزنجي تتخذ بالضرورة شكلين، يتمثل الأول في إدراج المستعمرة في ميثولوجيا الاستدانة بإبانة الخسائر التي تكون قد تكبدتها أفريقيا بمناسبة هذا اللقاء المفروض عليها. قد يكون لهذا الدين نفسه بعدين، فهو من جهة دَين إنجاب ومن جهة أخرى دين ضيافة. في كلتا الحالتين يهدف خطاب الخسارة والدَين إلى إنتاج أثر ذنب. لعل العالم الأفريقي المنبثق عن المستعمرة يكون عالم الخسارة -خسارة أحدثتها جريمة. ولعل المسؤول عن الجريمة يكون، ليس فقط في حالات الشعور بالذنب ولكن أيضا في وضعية دَين حيال من هضمتِ حقوقهم الطبيعية.

تتخذ ذاكرة المستعمرة من جهة أخرى هيئة **عمل نفساني** الهدف منه العلاج. لنفترض أنّ العلاج يتمثل بشكل عام في إظهار إلى الوعي، نمطين من الأسرار التي أثارهما فرويد في النص الموسوم *Inquiétante ètrangeté* : أسرار نعرفها

ونعمل جاهدين على إخفائها، وأسرار لا نعرفها لأنها لا تظهر مباشرة إلى الوعي. في النص والسياق الزنجي، لا يشكل هذان النمطان من الأسرار في الحقيقة إلا نمطا واحدا، الاعتراف الذي يرفض النص الأفريقي الإدلاء به، هو أنّ لغز النقص في قعر الرغبة هو السبب الرئيس الذي يكمن وراء الخاص. إنّه اللغز الذي يفسر «انفتاح فغور الفراغ» (Lacan) الذي تعالجه الكتابات الأفريقية عن الذات. ذلك ما يثير الشعور بالخسارة والمصادقة عليه. في هذه الظروف، قد تتمثل ممارسة أصيلة للعلاج بالنسبة للزنوج في التحرر من هذا السر الصغير بالاعتراف نهائيا بـ «الآخر في الذات» (L'autre en soi) وتحمل مسؤولية تلك «اللفة على الغيرية» كأساس لمعرفة جديدة عن الذات-معرفة بالضرورة مقسمة، **معرفة الانزياح وتمثله**. وعليه يكون الاستمرار في إعطاء، في إجراءات تشكل الذات، وزن نفساني بهذه العظمة للمستعمرة، بالمعنى الدقيق للكلمة، نتيجة مقاومة الاعتراف: بأنّ الزنوج أخضعوا للرغبة؛ وأنهم خدعوا وفتنوا، وغُلِّطوا بهذا «السر الكبير، سر الآليات الخيالية»[55] الذي تمثله السلعة.

الزمن الزنجي

لقد بيّنا في ما تقدم أنّ الزنوج يتذكرون الطاغية الكولونيالي كأنما هو ضيق أصيل، وهم في نفس الوقت يرفضون الاعتراف بحصة الاستثمارات غير الواعية في المستعمرة باعتبارها آلة تنتج الرغبة. ذلك ما يفسر بلا شك الطريقة التي يعملون بها في نقد الزمن. والحال هذا، نتساءل ما المقصود بالزمن، وماذا ينبغي أن نفهم من هذه المقولة؟ ذلك ما يتحدث عنه وكأنما هو شيء نلقاه لا محالة على الطريق الذي يقود إلى الذاتية[56]. في هذا الصدد يقول ميرلو بونتي عن الزمن أنّه «الطابع الأعم للظواهر النفسانية» - ينبغي أن نفهم من هذا القول شيئين: يوجد بين الزمن والذاتية علاقة حميمية تصنعها سلسلة أحداث نفسانية هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى أنّ الزمن والذات يتصلان من الداخل،

(55) العبارة لجيرار غيورو في:
Gérard GUILLERAUT, *Le Miroir et la psyché*, Gallimard, Paris, 2003, p. 142.

(56) Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 469.

وبالنتيجة يكون تحليل الزمن في الوصول إلى البنية الذاتية، الملموسة والداخلية. من الممكن بسهولة أن ينسحب على الذاكرة، أو حتى على الذكرى، ما يقوله مارلو-بونتي Merleau-Ponty عن الزمن خاصة وأنّ الذاكرة والذكرى يشكلان أساسا طرق حضور الماضي (وعلاماته وبقاياه، وشظاياه) في الوعي، سواء كان ذلك وعيا عقلانيا أو وعيا حلميا، متخيلا. من ثم ستهدف الملاحظة التي سترد في ما يلي إلى إبانة كيف نوفر انطلاقا من الأرشيف الأدبي وسائل تفسير أسباب رفض الاعتراف المذكور أعلاه من جهة، ومن جهة أخرى يتمثل هدفها في الإشارة إلى المؤشرات المعرفية والتعبيرية التي انطلاقا منها يمارس النقد الزنجي للزمن، وتتبني ذاكرة المستعمرة بطريقة عامة، ومن ثم ذاكرة الطاغية.

أن تتوقف عند الزنوج لغات الذاكرة في جزء كبير منها على نقد الزمن، فذلك بداهة ما يبينه النص الأدبي بشكل قوي. إذ كل شيء في الرواية الزنجية يبدو أنه يشير إلى أنّ هنا الزمن ليس بمسار يمكن أن يتوقف عند تسجيله في شكل «متتالية من لحظات الآن». لنقل بتعبير آخر أنه لا يوجد زمن في حد ذاته، إنما الزمن يولد من تلك العلاقة الطارئة، الغامضة والمتناقضة التي نقيمها مع الأشياء ومع العالم، أو حتى مع الجسد وقرنائه. كما يولد الزمن، كما يشير ميرلو بونتي، إلى ذلك في جهة أخرى الزمن (يمكن أن ينسحب ذلك على الذكرى) من نظر معين ألقيه على نفسي، وغيري، وعلى العالم، وعلى ما هو غير مرئي. إنه يتفجر من نوع من الحضور في كل تلك الحقائق مجتمعة. اذا كان يوجد شيء آخر تبينه بوضوح الرواية الأفريقية، هو أنّ الزمن له دائما علاقة مع قرنائه. يتمثل الدخول في الزمن دائما، وبشكل جزئي، في الكف عن معرفة ما يمكن توقعه بخصوص الأنا الخاص. انه عيش تجربة «انفلاق الأنا»، تقسيم الأنا، تبديل الأنا[57]. عند اموس توتوولا Amos Tutuola، سوني لابو تانسي Sony Labou Tansi، وأيضا عند دامبوزو مارشورا Dambudzo Marechera، ايفون فيرا Yvonne Vera أو أيضا عند يامبو وولوغام Yambo Ouologuem تعاش تجربة الزمن من خلال الإنصات للأحاسيس (فعل النظر والسمع، واللمس، والإحساس، والذوق).

(57) Sigmund FREUD, *L'Inquiétante ètrangeté*, PUF, Paris, 2009 [1919], p. 91.

تضع الذاكرة والذكرى في الرهان بنية أعضاء كاملة، ونسق عصبي برمته، واقتصاد الانفعالات حيث يوجد الجسد وكل ما ينهكه بالضرورة في قلبها. في هذا الصدد، تبيّن الرواية أيضا كيف يمكن ممارسة الذكرى عبر الرقص والموسيقى، أو فضلا عن ذلك لعبة الأقنعة والجذب والغشية والمس[58]. لا توجد إذن ذاكرة لا تجد في لحظة معينة تعبيرا عنها في عالم المحسوس والخيال والتعددية، هكذا تكتب ذكرى الموت، في العديد من البلدان الأفريقية التي تواجه مأساة الحرب، مباشرة على جسد الناجي المجروح أو المشوه، وتصنع انطلاقا من هذا الجسد وعاهاته ذاكرة الحدث. إذن بتزويج الخيال مع الذاكرة تثرى بالضبط معرفتنا بسيميائتها، وبراجماتيتها.

هذا يعني أنّ نقد الزمن كما يجري في الخيال الزنجي المعاصر يعلمنا أيضا أنّ الزمن يكون دائما اعتباطيا ومؤقتا، إذ يتغير باستمرار، وأشكاله غير مؤكدة دائما. بالنتيجة يمثل الزمن دائما منطقة تجربة إنسانية متشظية، غير متجانسة وغير منتظمة. وإذ تهدف علاقة الذات بالزمن دائما، إن لم يكن تجنب الماضي والمستقبل، فعلى الأقل إلى تداركهما وتصنيفهما[59]. ومع ذلك هذا لا يعني أنّ التمييز بين ما هو قبل وما هو بعد، بين الماضي والحاضر لا يوجد قط، فالحاضر بما هو حاضر يدفع في اتجاه الماضي والمستقبل في آن واحد، أو يريد بشكل أكثر راديكالية إلغاءهما. من ثم توجد في الكتابة الروائية سيطرة زمن يمكن تسميته مفارق لأنه ليس، بالكامل، وقت حاضر دون أن يكون منقطع تماما عن الماضي والمستقبل[60]. انه زمن مدده تفاضلية يحكمها قانونان وهما: قانون التباعد وقانون التوارد المشترك. هكذا تتحدث الرواية الزنجية دائما عن الزمن وتدفقاته بصيغة الجمع، حيث تنشغل الكتابة الروائية بوصف مسارات تحول الزمن، بل وتكديس الأزمنة[61].

---

(58) تضمّن كاترين كوكري فيدروفيتش في الحوامل الأخرى للذاكرة، الغابات المقدسة وأضرحة الأولياء المسلمين، والمساجد، بل حتى بعض الأقنعة والرقصات. انظر
Catherine COQUERY-VIDROVITCH, «Lieux de mémoire et occidentalisation», in *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999, p. 378-379.

(59) Sami TCHAK, *Place des fêtes*, Seuil, Paris, 2001.

(60) Ahmadou KOUROUMA, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, seuil, Paris, 1998.

(61) Amos TUTUOLA, *L'Ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 2006.

في جهة أخرىَ، لا يوجد للذاكرة والذكرى من معنى إلا بالنظر إلى الفكرة التي تفيد أنّ الزمن هو في الحقيقة نوع من غرفة انتظار الواقع والموت[62]، حيث يحدث على طول تلك المساحة انتقال من الواقع إلى ما هو استهامي، رأسا على عقب، تحويل هذا في ذاك[63]. في هذه الظروف، يكون التذكر قبل كل شيء توزيعا للاختلاف وإنتاجا للانفلاق، وذلك لوجود تباعد جوهري بين مختلف وحدات الزمن في علاقاتها مع الحدث[64].

في المقابل لا يطرأ الحدث ببساطة، هذا إذا أمكن فك شفرته والتعبير عنه - من ثم تنبع أهمية الإجراءات التنجيمية[65]. لكن كيف يكون التعبير عن «حدث» إن لم يكن ذلك بطريقة عامة من خلال كلمات وصور متداعية، على أن تكون بعض الكلمات تفيد صراحة كأشكال فارغة يتم ملؤها بالصور، وأخرى لا تستمد وجودها إلا شريطة أن تفيد كحامل لإشارات رغم أنها لا تختزل فيها قط؟ لا توجد الذكرى إذن إلا في نقطة التقاء بين حدث، وكلمات، وإشارات وصور، لقاء يمكنه في ما بعد أن يتكلل بطقوسيات. لا تتيح شبه قابلية فصل للكلمات، والإشارات، والصور التعبير عن الحدث فقط، ولكنها بطريقة أكثر راديكالية تظهره كما يحدث في عيد الغِطاس[66]. في إجراءات الذكرى بما هي ممارسة للعلاج، يمكن أن تتغير الصور، وأن يستبدل بعضها ببعض. في هذا المسار، تبنى علاقة معقدة للغاية بين المعنى والتسمية، أو زيادة على ذلك، ما تقدم أن سميته التجلي. أما الذات المتذكرة فهي مبدئيا ذات متنازع فيها. يحصل هذا الاعتراض من حدث افتتاحي يتمثل في الفقدان الظاهري للاسم الخاص (العلم). في هذا الفقدان، تكون تلك الخسارة أكثر إصابة كلما صاحبها انعدام

---

(62) انظر على وجه التخصيص
Sony LABOU TANSI, *La vie et demi*, Seuil, Paris, 1979; *Les yeux du volcan*, Seuil, Paris, 1988; *L'ètat honteux*, Seuil, Paris, 1981; *Le Commencement des douleurs*, Seuil, Paris, 1995.

(63) Mila COUTO, *Les Baleines de Quissico*, Albin Michel, Paris, 1996.

(64) Sony LABOU TANSI, *L'Anté-peuple*, Seuil, Paris, 1983.

(65) Amos TUTUOLA, *op. cit.*

(66) Sony LABOU TANSI, *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Seuil, Paris, 1985.

استقرار عميق للمعرفة، وتدميرا للحس المشترك، وريب جذري بخصوص الأنا والزمن، والعالم، والكلام. تشكل هذه الحالة من الريب الجذري البنية الموضوعية للحدث ذاته، ولكن أيضا للسرد، والقصة التي نألفها منه، كما تجعل كل عمل تخصيص هويات ثابتة أمرا مستحيلا. ذلك ما يفسر جزئيا وجود تلك العلاقة الوطيدة جدا بين الرواية الزنجية، القائمة بين فقدان اسم العلم/ الخاص (تحطيم القياس) والصيرورة إلى الجنون، اعني الانفتاح على حياة متشنجة، لا بل حتى على الانتحار[67].

في هذا السياق، يتمثل التذكر في كل مرة في إحداث تجاوز لحدود ما يقبل التعبير عنه في كلام[68]. من ثم كان اللجوء إلى لغات زمن عديدة ومتزامنة، أو حتى لغات الجسد من حيث أن كل جسد، كما هو الحال عند أموس توتوولا مثلا، يلج دائما جسدا آخرا ويتعايش معه إن لم يكن ذلك في جميع أجزائه، يكون على الأقل في الأساسية منه[69]. إننا إذن أمام طريقة تذكُر تنتشر على شكل تأتأة عندما يتعلق الأمر بقول من نحن، أو ما الذي جرى. يستعمل نفس نمط الإجراء عندما يتعلق الأمر بتذكر الطاغية ما بعد الكولونيالي، ذلك المظهر الرائع لزمن من دون ماضي ولا مستقبل، أو فضلا عن ذلك ماضي تبدد لم نتوقف عن محاولة بعثه، لكن معناه لا يظهر إلا في الصدع والغفلة[70].

لنأخذ كمثال في هذا الصدد الفصل الأول من القصة الموسومة *La Polka* لصاحبها كوسي أوفوي Kossi Efoui[71]. تبدأ القصة على رواية حيث يتحدث الراوي في وضعية جلوس ونظره المثبت صوب الطريق. قبل معرفة اسم الذات التي تروي عن ذاتها، هي حواسها التي تستدعى؛ ومنها الرؤية في هذه الحالة

---

(67) Cheikh HAMIDOU KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*

(68) انظر على سبيل المثال Yvonne VERA, *Papillon brûle*, Fayard, Paris, 2002; Sony LABOU TANSI, *Le Commencement des douleurs*, *op.cit.*, et *L'autre Monde. ècrits inédits*, Revue Noire, Paris, 1997

(69) Achille MBEMBE, «Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola», *Cahiers d'études africaines*, nº 172, 2003.

(70) Alain MABANCKOU, *Verre cassé*, Seuil, Paris, 2005.

(71) Kossi EFOUI, *La Polka*, Seuil, Paris, 1998.

بالضبط. لكن رؤية ماذا، إن لم يكن ركاماً من الحطام، «أجزاء من الحيطان تساقطت، بأبواب ونوافذها وأساساتها التي عرتها النيران»[72]. وراء هذه الأشياء، إنّه الخراب -زمن، خراب، وتدمير. بالنتيجة ينكشف الزمن هنا مبادأة بقدرته على ترك علامات حدث أساسي -حدث مدمر تشكل النار إحدى دلالته الكبرى. الزمن بالنتيجة يعاش ويرى ويقرأ على المنظر. قبل الذكرى، يوجد النظر أولا وقبل كل شيء، فأن تتذكر معناه أن ترى حرفيا العلامة الفيزيقية التي تركتها أحداث الماضي **على جسد المكان**. ومع ذلك لا يوجد جسد لا يكون بطريقة ما غير متصل بالجسد البشري. الحياة نفسها ينبغي لها أن «تتجسد» حتى يكون التعرف عليها على أنها حقيقية، أمر ممكن. يولي الروائي للجسد البشري اهتماما خاصا، خاصة لوجهه وملامحه حيث يبيّن لنا أنها أعيد رسمها « بشيء ما ولج النظر فجأة»[73]. في الصدد نفسه، يتفنن الروائي في ذكر، بنفس الصفة، أجساد ووجوه نساء ورجال، وحيوانات جمدها ذلك الشيء بشكل مماثل، شيء يقتحم الحياة بشيء من الخشونة، فيضعف التمييز بين الأجناس والأنواع إذن. مجموعة تميزها المظاهر حيث أصبح تشابه مند ذلك الحين يربط بين أعضائها، ويقيم الوجه ذاته علاقة وطيدة مع القناع: «يتقاسم الرجال والحيوانات نفس الشِدق، قناع الدهشة ذاته»[74].

كان يقال أحيانا أنّ الرؤية تأتي قبل الاسم. في الواقع تتجاوب الرؤية مع الاسم عبر الصدى، حيث يحي الاسم النظر والعكس صحيح، لا يمشي أحدهما دون الآخر، يحيل الاثنان إلى الصوت، إلى الإيماءة، وفي نهاية المطاف إلى الحياة نفسها. بالنتيجة كان زمن الخراب حسب الروائي، في اللحظة حيث «تتبع إيماءات الحياة»[75]. حينئذ تصبح الأجساد قَسَطية، تتغير حالات نبرة الصوت وإيقاعه، فيرتجف تارة، ويبدو خشنا تارة، أو يبدو كأنما قد «أصابه الربو»، حينئذ يمكن أن نكتشف «بعد هنيهة أن كل كلمة

(72) *Ibid.*, p. 9.

(73) *Ibid.*

(74) *Ibid.*,

(75) *Ibid.*, p. 10.

[يصدرها الصوت] يكون مخرجها خاطئ» لأنّ الصوت يكون ثمة «غير متبع» مقطع إلى جزأين[76]. ولما لم يعد الكلام يعرف «كيف يلتحق أو يدرك الوقت الحاضر» - لنقل بتعبير آخر أنّ الوقت لم يعد يُتحكم فيه كما ينبغي - يفلت «في حركة رجاحة بين قبل، وبعد، وإياب»؛ يقف «خارج كلمات الحياة»[77]. لعله بإمكاننا أن نضيف بأنّ وضع الكلام خارج كلمات الحياة، ذلك هو الحدث.

علاوة على ذلك يمكن القول عن رواية *La Polka* أنها رواية تجعل من الجسد مكان ذاكرة بامتياز، حيث يبدو الجسد أحيانا كأنه لا ينتمي إلى أي شخص خصوصي، إنما ينتمي إلى ما يمكن تسميته العدد. هكذا في الحانة وساعات الليل، عندما ننتهي من الفسق في غفلة الكحول والعاهرات: «تأتي الفتيات وتذهبن وتستدير لهذا الصديق وذاك قائلة لمن الدور - كم هو ثمن دبر الطير[78]؟» في حرارة الأجساد واختناق الهواء، «يوجد من يتلمسون [...] ومن يقرصون [...] ومن البحارة من يصفعون، ومن يكتفون بالنظر». يوجد بالخصوص جسد المرأة: «يعرفنَ كيف تحدد كمية ما تُبْذلنه من طاقة أجسادهن. الابتسامة بداية ثم يرتجف جذع التمثال [...] ثم تنطلق الأمور من جديد بالابتسامة، فيشتعل النظر -كم سعر دبر هذا الطير؟ فبمجرد أن يوقد، ينكب على الفخذين. تطفأ الفتاة ابتسامتها وتلعّب ساقيها». و، كما لو أنّ كل شيء يمر من ثم، يتعمم الجماع[79].

في رواية *La Polka* الجسد مسخر للتنكر والحلي، ذلك ما يعطيه جزئا من لمعانه: تيجان من الورود، وقبعات كبيرة تعلوها عمائم وزخارف من كل نوع - صفوف من الأحجار الكريمة من حول أعناق الفتيات العاريات، وأجراس صغيرة مذهبة تطوق الكاحلين عند الموسيقيين الراقصين. وأقرب ما تكون تلك المراسيم إلى مراسيم استحضار الموت. «فوق العربة الجنائزية المصنوعة من ضفيرة سعوف النخيل، يقف ميت حي، جاثم تكسوه بدلة

---

(76) *Ibid.*, p. 11.

(77) *Ibid.*, p. 1.

(78) *Ibid.*, p. 38. الإحالات التالية مأخوذة من نفس الصفحة.

(79) *Ibid.*, p. 54 et p. 111.

بيضاء»، إنها ميمنة كرنفال [80]. لكن يوجد خطر يحوم دائما على جسد العدد الغفير، خطر أن يختزل في أجساد «هزيلة، متعثرة، لا يواتيها أي إلباس»[81]، والأخطر من ذلك أن يحكم عليه بالخروج من الزمن والخروج من ذاته: «لقد قضينا الليل في صراع ضد أعضاء أجسادنا التي كانت في حالة من الفوضى: المعدة منخورة القوى تاركة فراغا حيث كنا نشعر في الماضي بالجوع والعطش، واللسان يتلوى إلى غاية الحنجرة، والأذرع مترجحة، والأكتاف متساقطة حقيقة، والأعين في الظهر . ينفتح الفم فجأة، ويبقى مفتوحا من دون صراخ، إنما ينتظر تقريعة، صعود مفاجأ للأحشاء أو خروج عنيف، عظم بعد عظم على طول هيكل الجسد. عظم بعد عظم الطوال منها بداية ثم القصار فالمصفحة، تلك التي نضنها على خطئ أنها مستديرة وحَرِشة، سبحة من الفقرات المتسابقة عبر ذلك الفم المفتوح إلى غاية أن يتدلى الجلد المترهل ثم ينقلب وينتفخ. جسد معلق، ريثما يسقط، منذرا بالصرع»[82]. في رواية *La Polka* لا يخلو ذلك الزلزال العظيم الذي هز الجسد من آصرة مع الموت أو مع الاختفاء - مسألة الضريح. فالمشكلة في نظر الروائي هي أنّ الموت لا ينتج الذكرى بالضرورة. «فأنّى لأشباه الأموات، الذين لدينا، أن يفيدوا في صناعة الذكرى؟ تنكمش ذاكرة الأسماء عند كل اختفاء، وكأن كل هذه الحيوات كانت قضايا مغلقة»[83]. من ثم «يظهر قناع ذهول عندما يتراجع كل شيء، ولا يبقى إلا اجترار صورة أخيرة تبحث عن مكانها بين قبل وبعد»[84]. يمكن أن يتمرد الزمن، عندئذ يرفض أن ينفذ ويبدأ في إسقاط الناس في الفخاخ.

---

(80) *Ibid.*, p. 58.

(81) *Ibid.*

(82) *Ibid.*, p. 59.

(83) *Ibid.*, p. 64.

(84) *Ibid.*, p. 65.

أجساد، تماثيل وصور منحوتة

تؤدي التماثيل وصور الأشخاص والصروح الكولونيالية بالضبط وظيفة الفخ، إذ هي فيما وراء تنوعها تحيل إلى أسماء ثلاثة. إنها بداية أشياء بالمعنى الدقيق، مصنوعة من شتى المواد: رخام، جرانيت، برونز، نحاس، فلاذ وما إلى ذلك. كما تشكل، باعتبارها أشياء، كتلة جامدة منتصبة هنا بكماء ظاهريا. ثم إنها أشياء تتخذ أغلبيتها شكل جسد إنساني أو دابة (مثال الفرس الذي يحمل الغازي). تمثل هذه الأشياء أمواتا. فيها يتحول الميت إلى شيء مصنوع. في الأخير، كان هؤلاء الأموات في لحظة ما من حياتهم ذواتاً. تلك هي الصفة التي تريد التماثيل التي تمثلها الحفاظ عليها. لا يوجد تمثال دون انصهار الغيرية والذاتية ومعدل الوفيات؛ ولا وجود، من جهة أخرى، لتمثال كولونيالي لا يحيل إلى طريقة صعود ثاني للزمن. تشهد التماثيل والصور المنحوتة الكولونيالية دون استثناء تقريبا على هذه الجينيالوجيا البكماء حيث تستبق الذات الموت الذي بدوره يستبق الشيء نفسه الذي يفترض انه يحل محل الذات والميت معا.

إلى جانب التماثيل نفسها توجد أشياء أخرى، الصروح، وبنيات تحتية: محطات القطار الحديدي، قصور الحكام الكولونياليين، الجسور، المعسكرات والقلاع. تعود معظم تلك المنجزات في الإمبراطورية الكولونيالية الفرنسية، إلى القرنين التاسع عشر والعشرون. على مستوى جمالي محض، يتعلق الأمر بحقبة حيث، في ما وراء مظاهر العلمنة، كانت مهمة الفن تكاد لا تزال على نمط شبه ديني، إذ كان ينبغي للفن، كما كان يعتقد، معافاة الغرب من ذاكرته البائسة ومخاوفه الجديدة[85]، فهو يتطابق مع رواية بطولية. لذا وجب عليه استدعاء القوى النائمة مع التجديد، بطريقته، طريقة الحفل والفرجة. اتخذت تلك الفرجة في المستعمرة منحى وحشياً. فالبنايات والأبنية التحتية الأخرى (قصور، متاحف، الجسور، الصروح، وغيرها) لا تشكل جزءا من الأوثان الجديدة وكفى، التي حتى ترى النور غالبا وجب تدنيس القبور، إذ كان يجب أن تظهر جماجم الملوك الأموات إلى العيان وتابوتهم مفككاً. ينبغي نزع كل الأشياء التي

(85) Laurence BERTRAND DORLEAC, *L'Ordre sauvage. Violence, dépense et sacré dans l'art des années 1950-1960*, Gallimard, 2004.

تصاحب الأجساد (مصوغات، قروش، سلاسل وما إلى ذلك) قبل أن تتمكن المتاحف في الأخير من استقبال الأشياء الجنائزية التي انتزعت من القبور[(86)]. من هنا أمكن القول أنّ وظيفة تقليب الأموات هي حث المستعمَرين على ولوج حالة من الغشية بعدما أصبحوا ملزمين بالاحتفاء بـ«قربان لا آلهة له ولا أسلاف». من ثم أصبح الاقتصاد الرمزي للمستعمرة في هذا السياق اقتصاد عطاء كبير دون مقابل. من حول هذه المنجزات الفنية والبنيات التحتية، حدث نوع من المبادلة يحيل إلى خسارة في الإنفاق. إذ تركت للأهالي أشياء كانت تعتبر غير قابلة للمبادلة (جسور، متاحف، قصور، بنيات تحتية) من طرف سلطة فظة خلال حفلة وحشية حيث يتشابك الجسد مع المادة.

من المهم إذن، فيما يتعلق بالدلالات العديدة للتماثيل والنصب التذكارية الكولونيالية التي لا زالت تحتل واجهات الساحات العمومية الأفريقية، زمنا طويلا بعد الإعلان عن استقلال البلدان الأفريقية، إرجاعها إلى طريقة سلطان وهيمنة. يمكن اعتبار **بقايا** الطاغية هذه إشارات على الصراع الفيزيقي والرمزي الذي كان هذا الشكل من السلطان مرغما على ممارسته ضد المستعمَر. من المعروف انه لكي تدوم كل هيمنة، يجب أن تقيد على أجساد رعاياها، ليس هذا وحسب، بل أن تترك أيضا علامات على المجال الذي يقطنوه وعلامات لا تتبدد في مخيالهم. ينبغي لها أن تغلف الخاضع وتبقيه في حالة دائمة، من الغشية والتسمم والتشنج بما قل أو كثر، - غير قادر على التفكير لذاته بكل وضوح. هكذا، وهكذا فقط يمكنها أن تقوده إلى التفكير والتصرف والسلوك كما لو انه قد وقع بشكل لا رجعة فيه في شباك سحر مؤذ لا يسبر غوره. كما يجب أيضا تقييد الخضوع في روتين الحياة اليومية، وبنيات اللاوعي. فالطاغية، ينبغي له أن يسكن الذات بطريقة تجعل هذه الأخيرة عاجزة عن ممارسة قدرتها على النظر، والسماع، والإحساس، واللمس، والتحرك، والكلام، والتنقل والتخيل،

---

(86) Didier NATIVEL et Françoise RAISON-JOURDE, «Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la république colonisatrice à Madagascar» in Jean-Pierre CHRÉTIEN et Jean-Louis TRUAUD (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Karthala, Paris, 1999, p. 173-195. Dans le même ouvrage, voir également Odile GOERG, «Le site du palais du gouvernement à Conakry. Pouvoirs, symboles et mutations de sens» (p. 389-404).

أو حتى، أن تعجز عن التفكير إلا بمرجعية إلى الدال السيد الذي أصبح من تلك اللحظة فصاعدا يطل عليه ويرغمه على التلعثم والترنح[87].

لن يحيد الطاغية الكولونيالي أبدا عن تلك القاعدة، لقد أجبر في كل مراحل حياته اليومية المستعمَر على اتباع متتالية كاملة من طقوسيات الخضوع، بعضها أتفه من البعض الآخر. كان يطلب منه مثلا أن يرتعد، ويصرخ ويرتعش، ويركع مرتجفا في الغبار، ذاهبا من مكان إلى مكان، مغنيا، راقصا، يعيش هيمنته كأنما هي ضرورة إلهية. ذلك ما كان يحدث أثناء افتتاح صروح متنوعة وكشف اللوحات التذكارية، في حالة الذكريات السنوية واحتفالات أخرى مشتركة بين المستعمِر والمستعمَر[88]. كان الوعي السلبي (الوعي بأنه لا يوجد شيء من دون سيد، وأن يدين بكل شيء إلى سيده، ويتخذه بالمناسبة قريبا) يحكم كل لحظات حياته ويفرغها من كل مظهر من مظاهر الإرادة الحرة[89]. من هنا، وفي هذا السياق، يفهم أنّ التماثيل والصروح الكولونيالية لم تكن بداية حوادث مصطنعة موجهة لتزيين المدن أو الوسط بصفة عامة، وإنما كان الأمر يتعلق كلية بتظاهرات الاعتباطية المطلقة التي وجدت إرهاصتها من قبل في الطريقة التي استعملت في توجيه حروب الغزو، وحروب «التامين» أو فضلا عن ذلك، الطريقة التي استعملت في التعامل مع الانتفاضات المسلحة[90] حيث شكلت القوى والتلبيس امتداداً تحتيا لشكل من الإرهاب العنصري، وفي الوقت نفسه كانت تعبيرا رائعا عن قوة التدمير والإخفاء، التي حركت المشروع الكولونيالي من بدايته إلى نهايته[91].

---

(87) Achille MBEMBE, «La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise», *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, nº 141-142.

(88) Odile GOERG (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Karthala, Paris, 1999, p. 201-207.

(89) Achille MBEMBE, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, op. cit.*

(90) René PÉLISSIER, *Les Guerres grises. Résistance et révolte en Angola, 1845-1941*, èditions Pélissier, Montamets, 1978; La Colonie du Minautore. Nationalismes et révoltes en Angola, 1926-1961, èditions Pélissier, Montamets, 1979; *Les Campagnes coloniales du Portugal, 1844-1941*, Pygmalion, Paris, 2004; David ANDERSON, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of Empire*, Norton, Bew York, 2005.

(91) في مسألة التنظير لهذا الرعب انظر:
Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la colonie en Algérie, op. cit.*

لكن، على وجه التخصيص، لا توجد هيمنة دون طريقة في **عبادة الأرواح** - في هذه الحالة الروح-كلب، والروح خنزير، والروح حقيرة التي ميزت كل امبريالية بالأمس والى يومنا هذا. تقتضي عبادة الأرواح بدورها كلية طريقة في استحضار الأموات - مناجاة الأرواح والتنجيم. من هذا المنظور تنتمي التماثيل والصروح الكولونيالية حقيقة إلى العالم المزدوج، عالم مناجاة الأرواح والتنجيم. فهي تشكل بالمعنى الدقيق، تفخيمات كاريكاتورية لهذه الروح-كلب وهذه الروح-خنزير وهذه الروح-النذلة التي حركت العنصرية الكولونيالية والسلطان الذي يحمل نفس الاسم- مثل كل ما سيأتي فيما بعد: **ما بعد المستعمرة**. إنها تشكل الظل أو البيان الذي يقطّع ملمحه في مجال (المجال الأفريقي) الذي لن نمتنع أبدا عن اختراقه واحتقاره.

لأنه اذا ما رأينا تلك الوجوه، وجوه «الموت دون بعث» يكون من السهل فهم الحال الذي كان عليه الطاغية الكولونيالي -سلطان جنائزي بامتياز لما كان له من ميل في تشييء موت المستعمَرين وإنكار أدنى نوع من القيمة لحياتهم[92]. تمثل أغلبية تلك التماثيل في الواقع أمواتاً قدامى ضحية حروب الغزو والاحتلال و«إقرار السلام» - أموات ضارين رفعوا بفضل معتقدات وثنية لا طائل تحتها إلى مصاف آلهة وصية. إن الهدف الكامن وراء حضورهم في المجال العام هو أن نجعل مبدأ القتل والبشاعة الذي شخصوه يستمر في ملازمة ذاكرة المستعمَرين سابقا، وتشبيع مخيالهم ومجالات حياتهم مثيرا فيهم خسوفا غريبا للوعي، ويمنعهم بحكم ذلك من التفكير بوضوح تام. يكمن دور التماثيل والصروح الكولونيالية إذن في بعث، على خشبة الحاضر، أموات نغصوا في عهدهم حياة الزنوج، بالسيف غالبا، فهي تشتغل على طريقة طقوس استحضار أموات لم يكونوا يولون قيمة للإنسانية الزنجية- لذا لم يكن لهم أي حرج في إراقة دمه لشيء تافه.

---

(92) Nasser HUSSAIN, *The jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003; Sidi Mohammed BARKAT, *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amsterdam, Paris, 2005.

5

قداس لراحة العبد

تقدّم وأن بيّنا في الفصول السابقة كيف جند مفهومي «أفريقيا» و«الزنجي» في مسارات صناعة ذوات عرقية -تلك التي كان إخضاعها الإشارة الكبرى، والتي تمتاز بالانتماء إلى إنسانية على حدة، وممقوتة، إنسانية نفايات الإنسان. ومع ذلك أفريقيا والزنجي موارد أسطورية لا يفترض أنها تغذي فقط حد يطاق، يتمثل في كسر المعنى وهستيريا بهيجة.

في الواقع، كانت هاتان المقولتان دائما، حتى حين بلغ منطق العرق أوجّه، مطبوعتان في الركن بغموضها - التناقض الوجداني الذي يحمله النفور الشديد، والافتتان الشنيع، والمتعة المنحرفة. ذلك أنّ الكثير رأوا في أفريقيا وفي الأشياء الزنجية قوتين تعمي، تارة صلصال قلما تمسه القانونية، وتارة حيوان خيالي، لكن دائما صورة كهنوتية، مجازية، غير متجانسة ومهددِة قادرة على الانفجار في شكل شلالات. إنه ذلك النظام الذي يعيش غليانا، نصف شمسي ونصف قمري، حيث يحتل العبد مكانا ذي زاوية هو ما نحاول استحضاره في هذا الفصل الذي يشكل من جهة أخرى قبو كل هذا الكتاب، مستواه الصفر. والحالة هذه، ينبغي الرجوع إلى صورة العائد حتى نفهم جيدا مكانة العبد الزنجي في فترة الرأسمالية الأولى. فالزنجي، تلك الذات التشكيلية التي تحملت مسار تحويل عبر التدمير، هو العائد بالفعل إلى الحداثة. لقد استطاع بتخلصه من الشكل-عبد بولوج استثمارات جديدة وتحمل ظرف العائد، أن يعطي للتحول، عبر التدمير، دلالة مستقبل.

أما تجارة الرق فينبغي أن تدرس على المستوى الظاهراتي باعتبارها ظاهرة شعارا لوجه الرأسمالية الليلي وعمل التدمير السلبي الذي من دونه ما كان لها

اسم خاص. يقتضي وصف هذا الوجه الليلي ومكانة العائد داخل هذا الاقتصاد الليلي أن نلجأ إلى **كتابة تصورية** - هي في الحقيقة، شبكة معقدة من الحلقات المتقاطعة، متأرجحة باستمرار بين ما هو مدوخ، والتحلل والشتات، تلتقي حوافها وخطوطها في نقطة الفرار. لذا كان لا بد من البحث في هذا الأسلوب الكتابي وما يثيره من حقيقة ومقولات ومصطلحات ضرورية لتوضيحها، في ثلاثة أعمال روائية وهي: *La Vie et demi* لصاحبها سوني لابو تانسي Sony Labou Tansi و*The Palm Wine Drinkard* و *My Life in the Bush of Ghosts* للروائي أموس توتولا Amos Tutuola

التعدد والفائض

يوجد بعد مركزي في هذا الاقتصاد الليلي يخص ظاهرة **التعدد** والفائض. الواقع، أن ما يسمى الحقيقي réel في وسط هذا الاقتصاد هو تحديدا إنتشاري، وإضماري وزائل، غامض أساسا، إذ يتكون من طبقات وأغطية وأغلفة عديدة؛ ولا يمكن أبدا إدراكه - شيء قليلا ما يكون هين- إلا بشكل تدريجي، مؤقت انطلاقا من تعدد مستويات؛ وحتى إن استطعنا إدراكه، فإنه تستحيل إعادة إنتاجه أو تمثيله لا كاملا ولا بشكل وفي. في الحقيقة يوجد دوما **فائض** من الحقيقي الذي لا يمكن أن يبلغه إلا أولائك ممن كانت لديهم قدرات إضافية.

من جهة أخرى لا يقبل الحقيقي القياس والحساب الدقيق إلا قليلا. فالحساب في مبدئه لعبة احتمالات، وعليه تكون الصدفة، إلى حد كبير، هو ما ينبغي حسابه، فنجمع ونطرح ونضرب ونقسم، لكن نستحضر، نستدعي على وجه التخصيص، نبقي على طول خط شارد وبيضوي الشكل، كله تعرجات، خط مؤوّل، منحني ومدبب تارة أخرى - الكهانة. لا يمكن أن يكون اللقاء مع الحقيقي إلا على شكل بقايا، مفروم، متكون من نشازات، مؤقت دائما ينبغي في كل مرة إعادة تناوله. من جهة أخرى، لا يوجد واقع -وبالتالي حياة- لا تكون فرجة ومسرحية، وفن مسرحة. يكون الحدث بامتياز عائماً دائماً. الصورة، أو الظل أيضا، ليست بتوهم وإنما أمر واقع. يتجاوز محتواه شكله دائما. يوجد نظام مبادلة بين المخيال والواقع، هذا إن كان لمثل هذا التمييز معنى. لأنه في

الحقيقة الواحد منهما ينتج الآخر، يتمفصل مع الآخر، يمكن أن يحوّل إلى الآخر والعكس صحيح.

تشكل النواة الحقيقية للواقع نوعا من الاحتياط، والفائض، يقع في مكان آخر، صيرورة. توجد دائما حمولة زائدة، إمكانيات إضمار وتراجع، تلك عوامل تجعل الأحوال الأورفية ممكنة سواء تم بلوغها من خلال الرقص والموسيقى والمس، أو كان ذلك عبر النشوة الروحية. توجد الحقيقة في هذا الاحتياط والفائض؛ في هذا التشبيع الزائد وهذا الإضمار- أشياء لا نصلها إلا بنشر وظيفة الاستبصار التي تختلف عن الوظيفة البصرية بما هي وظيفة بصرية.

تتمثل العرافة في قراءة شفرة لمعان الواقع وتأويله حسب المكان الذي يسري فيه، على سطح الأشياء أو في قبوها؛ وحسبما تحيل إلى كمياتها أو إلى نوعياتها. لا يفسر كل ذلك إلا بالنظر إلى اللغز الأساسي الذي تشكله الحياة أساسا. الحياة لغز لأنها في نهاية المطاف مصنوعة من عقد. إنها حصيلة تركيب أشياء، سرية أو جلية، مجموعة من الحوادث تؤشر عليها الحياة وحدها وتكملها في إيماءة تتعلق بإعادة مختصرة وانبثاق معا، أو ظهور ايضا. ومن ثم يستمد مكانته المؤسسة. باعتباره عملية إعادة مختصرة، لا يأتي الموت عند نهاية الحياة وكفى. والواقع أنّ لغز الحياة هو «الموت في الحياة»، و«الحياة في الموت»، انه تشابك هو الاسم ذاته الذي يحمله السلطان والمعرفة والقوة. لا تنفصل السلطتان (قوة الحياة والقوة التي تجلبها معرفة الموت)، فالواحدة تعمل في الأخرى ومعمولة بالأخرى، من ثم تتمثل وظيفة العرافة في جعل هذا العمل متبادل بين وضوح النهار ورجاحة العقل - شرطا جوهري للحيلولة دون تهديد تلاشي الحياة وتقطيع الكائن الحي. تتفجر الحياة إذن من الانقسام والازدواجية والانفصام كما يتفجر الموت أيضا في وضوحه الذي لا مناص منه، الذي يشبه أيضا بداية العالم - نبوع، ظهور، وانبثاق.

أمام واقع يتميز بالتعدد وقدرة على التغيير تكاد لا تنضب من حيث تعدد الأشكال، فيما تتمثل القوة؟ كيف تحصل وتحافظ على ذاتها؟ ما هي العلاقات الموجودة بين القوة والحيلة؟ هل تحصل القوة وتحافظ على ذاتها بفضل استطاعتها على عقد علاقات متغيرة مع نصف-العالم من الصور الظلية، أو

فضلا عن ذلك عالم القرناء. القوي هو من يعرف أو تعرف الرقص مع الظلال، وينسج أو تنسج علاقات وطيدة بين قوته الحيوية الخاصة وسلسلات قوى أخرى تقع دائما في مكان آخر، مكان خارج فيما وراء مساحة المرئي. لذا من غير الممكن احتواء السلطان في حدود شكل فريد ومستقر إذ من طبيعته نفسها أن يكون ضرب من ضروب الفائض. فأيا كان السلطان، لا يمكنه مبدئيا أن يكون كذلك إلا بقدراته على التحول التام كثيرا، فتراه اليوم أسداً وغداً جاموساً أو خنزيراً برياً، ويكون غداة الغد فيلا، نمرا فهد، سلحفاة. والحال هكذا، يكون سادة السلطان الحقيقيين ومن بيدهم الحقيقة أولائك الذين يعرفون صعود ذلك المجرى ألظلي، الذي ينادي والذي ينبغي تقبيله وعبوره حتى يصبح آخرا على وجه التحديد، يتضاعف، أن يكون دائما متحركا. امتلاك السلطان هو إذن معرفة إعطاء وتقبل أشكال، لكنه أيضا معرفة التخلص من الأشكال المعطاة، التغيير مع البقاء هو هو، اتخاذ أشكال حياة غير معهودة والدخول في كل مرة في علاقات جديدة مع التدمير والخسارة والموت.

السلطان هو أيضا جسد وجوهر. هو من الوهلة الأولى جسد-وثن وعلى هذا النحو جسد-طب. ومن حيث هو جسد-وثن يتطلب أن يقدّس ويغذى على حد سواء. لا يكون جسد السلطان وثنا إلا لأنه جزء من جسد شخص آخر، من الأفضل أن يكون من الأموات، له قوة ويتطلع ليكون قرينه. يكون من هذا المنظور، على الأقل من جانبه الليلي، جسد-جثة. وهو أيضا جسد-زينة، جسد-حلية، جسد-ديكور. رفات قديسين، ألوان، طبخات وغيرها من «أدوية» تمنحه قوته الاستنباتية (قطع من الجلد، جزء من جمجمة أو ساعد، أظافر وشظايا ثمينة من جثث وخصلات شعر لملوك قدامى أو أعداء بواسل). السلطان صيدلة لما له من قدرة على المعافاة، وهو على هذا النحو المزدوج، باعتباره قوة حيوية ومبدأ معافاة، موضوع تبجيل وخشية معا، لكن العلاقة بين المبدأ الحيوي ومبدأ الموت تكون أساسا غير مستقرة. فطالما أنّ السلطان يمنح الخصوبة والوفرة، وجب عليه أن يتمتع بقوته الرجولية كاملة.

ذلك من الأسباب التي من اجلها يتواجد السلطان في مركز شبكة واسعة من النساء والزبائن، لكن يجب فوق كل هذا أن يكون قادرا على القتل. في

الحقيقة يمكن التعرف عليه بقدرته على التوليد وقدرة مماثلة على الانتهاك - سواء تعلق الأمر بممارسة رمزية أو حقيقية لزنا المحارم والاغتصاب، الاستهلاك الطقوسي للحم الآدمي أو القدرة على الإسراف في بذل المال. في بعض الحالات يكون قتل ضحية بشرية بيده شرطا أوليا لكل طقوسية إعادة الإحياء. من جهة أخرى حتى يحافظ على نفسه ينبغي للسلطان أن يكون قادرا على خرق القانون الأساسي سواء كان القانون العائلي أو كل ما يحيل إلى القتل والتدنيس -إمكانية التصرف في الحيوات البشرية بما فيها حياة ذويه. ليس ثمة إذن سلطان دون نصيب ملعون، جزء وغد، جزء خنزير ذلك التي يجعلها الانفلاق ممكنة- والتي تكلف في كل مرة حياة بشرية، حياة عدو أو اذا اقتضى الأمر -ذلك هو غالب الحال - حياة أخ أو قريب.

في هذه الظروف يتمثل الفعل الناجع في إحداث تركيبات وتوليفات، والتقدم مقنعا، على أهبة دائمة للبدء من جديد والارتجال والمكوث في المؤقت قبل البحث عن تجاوز الحدود، والقيام بما لا يقال، وقول ما لا ينجز إطلاقا؛ قول عدة أشياء مرة واحدة ومزاوجة المتضادات؛ وإحداث تحولات كاملة على وجه التخصيص. وما التحول الكامل ممكن إلا لأن الشخص البشري لا يحيل أبدا إلى ذاته إلا بالرجوع لقوة أخرى، إلى آخر غير ذاته - قدرة الخروج عن الذات، والانفلاق، والغرابة وإلى الذات قبل كل شيء. يتمثل السلطان في الحضور في عوالم مختلفة وبصيغ مختلفة في آن واحد. فهو على هذا المستوى مثل الحياة نفسها. وأما القوة فهي ما استطاع الإفلات للموت والعودة من عند الأموات. لأننا لا نكتسب القدرات على التمأسس بصفة وجه آخر للمطلق إلا بالإفلات للموت والرجوع من عند الأموات. يوجد إذن في السلطان كما يوجد في الحي جزء من روح الميت - جزء شبحي.

إنّ الصورة الإنسانية تشكيلية تحديدا. فالذات البشرية بامتياز هي تلك التي تكون قادرة على أن تصبح غير، شخص آخر غير ذاته، شخصية جديدة. انه ذلك الذي، مكره على الخسارة والتدمير أو حتى الإبادة، يبرز من هذا الحدث هوية جديدة. فما يمنحه بنيته الرمزية هي الصورة الحيوانية التي، لاعتبارات عدة،

تمثل صورة ظله المبهمة. لا تحمل الصورة البشرية في طيها بنية الحيوان، ليس هذا وحسب، ولكنها تحمل روحه أيضا[1]. السلطان الليلي هو ذلك الذي يعرف عندما يقتضي الحال كيف يتخذ وجودا حيوانيا، إيواء حيوان، مفضلا الانتماء إلى آكلات اللحوم. يكون الشكل أو الصورة الكاملة دائما رمز مفارقة، والشيء نفسه بالنسبة للجسد، هيئة الشذوذ بامتياز. لا يوجد جسد إلا إذا كرس للفوضى والشقاق بشكل أساسي، فهو في حد ذاته أيضا قوة تُلبس بحماس قناعا، لأنه حتى يدجن وجه القوة الليلية ينبغي تغطيته سلفا أو حتى تشويهه، فيعاد إلى مكانته الفزاعة. يجب أن لا نقدر على التعرف على أدنى شيء مما هو إنساني - موضوع تحجر الموت لكن خاصيته هي تضمين أعضاء الحياة التي لا زالت متحركة. إنه وجه قناع يضاعف الوجه اللحمي ويتحول إلى مساحة حية وتصويرية، لأنّ ذلك هو التعريف الأخير للجسد- شبكة من الصور وانعكاسات ضوء، كثافة متراصة، سائلة، عظمية وظليلة، شكل ملموس لعدم التناسب والتفكك، دائما على وشك تجاوز الواقع.

المِزقة البشرية

من جهة أخرى، يشكل الجسد، ولحم الآدمي، واللحم كلا لا يتجزأ. فالجسد ليس جسدا إلا لأنه يشكل احتمالا مادة لحم تؤكل: «وقف العسكري جاثما كعمود من لحم أصفر مسمر»، ذلك ما يرويه سوني لابو تانسي[2]. ثم يصف لنا هذا المشهد حيث لم تعد الوجبة والقربان يشكلان إلا شيئا واحدا: «سحب الزعيم السماوي السكين (من حنجرة الأب-مِزقة) وعاد إلى لحمه (...) الذي قطعه واكله بنفس السكين الملطخ بالدم» قبل أن ينهض ويتقرع بصوت مرتفع[3]. يبعدنا هذا الانتقال الدائم بين الجسد المعذب، لحمه، دمه ولحم الوجبة كثيرا عن الاحتفال البسيط. يتعلق الأمر هنا بإراقة الدم وشج الجسد،

---

(1) Gilles DELEUZE, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Seuil, Paris, 2002 [1981], chap. 4.

(2) Sony LABOU TANSI, *La Vie et demie, op. cit.*, p. 11.

(3) *ibid.*, p. 12.

وتسليط جراح[4]. ومع ذلك، ألا يتعلق «القتل بين الفينة والأخرى»[5] لأجل راحة السلطة بالضرورة نفسها؟ في هذه الحالة يساق العدو عاريا أمام الزعيم السماوي: «إما أن تقول ذلك أو سآكلك نيئا»[6]. يتطلب أكل النيئ تدميرا منهجيا للجسد: «بدأ ينحت، بضربات نزلت خبط عشواء على الجزء العلوي من جسد الأب-الـمِزقة، ثم فكك الصدر، فالكتفين، فالعنق، فالرأس، فلم يبق منه بعد هنيهة إلا أجمة من الشعر عائمة في الفراغ المر. كانت الأشلاء المقطعة ترسم على الأرض ما يشبه غار النمل، ففرقه الزعيم الروحي بركلات قوية عشوائية قبل أن يقتلع أجمة الشعر من مكان تعليقها غير المرئي، ثم سحب بكل قواه وبيد واحدة، ثم بالاثنتين فانسلت الأجمة، فخر الزعيم السماوي ساقطا على ظهره، يحمله في ذلك اندفاعه الخاص، والتطمت رقبته على البلاط...»[7].

يتلقى الجسد شكلا جديدا ولكن عبر تدمير الأشكال السابقة: «بقي الكثير من أصابع رجله في غرفة التعذيب، كان لديه أجزاء ممزقة جريئة مكان الشفتين، وقوسين شاسعان من الدم الميت مكان الأذنين. اختفت العينان في الانتفاخ المفرط للوجه تاركا شعاعين من النور الأسود في ثغرتي ظل كبيرتين. حينها يتساءل المرء كيف يمكن لحياة أن تتعنت في البقاء في قاع ضالة لا يعرف صاحبها، هرب منها كل شيء حتى الشكل الإنساني. لكن حياة الآخرين صعبة. إنها حياة متعنتة»[8]. يأكل الزعيم السماوي اللحم الدامي وقد سقي بزيت وخل وثلاث جرعات من الكحول المحلي. يصوغ هذا الزعيم أسئلته على شكل زئير. كانت أواني المائدة أدواته المفضلة: «بلغت الشوكة العظم، حس الطبيب بالألم يشتعل ثم ينطفئ ثم يشتعل فينطفئ. انغرست الشوكة في الأضلع مسجلة نفس الموجة من الألم»[9].

(4) *ibid.*, p. 12-13.
(5) *ibid.*, p. 283.
(6) *ibid.*, p. 37.
(7) ibid., p. 16.
(8) *Ibid.*, p. 36-37.
(9) *Ibid.*, p. 37.

لكن ما المقصود بالمزقة إلا ما كان، ولكنه لم يعد شيئا اللهم وجها متدهورا، لا يمكن التعرف عليه، متلف، كيان فقد أصالته وحرمته. تكون المِزقة البشرية، مع أنها تبدي هنا وهناك مظاهر بشرية، مشوهة إلى درجة تجعلها ادنى مما هو إنساني وما بداخله. إنها من قبيل الإنساني التحتي. تعرّف المِزقة بما بقي من أعضائها الحنجرة، الدم، التنفس، من بطن الظفرية[10] إلى غاية الأربية[11] الأحشاء، العينان، الجفنان، لكنها ليست رغم كل هذا مجردة من الإرادة. فيها، لم تبق الأعضاء وحدها، إنما يبقى الكلام، النفس الأخير لإنسانية مخربة، ترفض إلى غاية باب الموت، أن تختزل في كوم من اللحم، والموت ميتة لا تأباها : «لا أريد أن أموت هذه الميتة»[12].

بعدما أحجمت المزقة عن الكلام، يتم الانتقال إلى التقطيع : «قطعت المزقة-أب قسمين على مستوى الصرة» فكشف الجسد عن ألغازه الكهفية. ظهرت الأحشاء، ثم عضو الكلام، الفم «مدمر»[13] بالمعنى الحرفي للكلمة. لم يعد يوجد جسد بما هو جسد، أو بما هو وحدة جوهرية، بل كل ما تبقى هو «أسفل الجسد» و«أعلاه». لكن المعذَّب يواصل، حتى بعد تقطيعه نصفين، التعبير عن رفضه بتكرار نفس الجملة: «لا أريد أن أموت هذه الميتة».

يقتضي تحويل الجسد إلى لحم بذل الكثير من الطاقة مم يتطلب من المستبد تجفيف العرق والاستراحة. إن القتل (إعطاء الموت) لفعل متعب حتى عندما يستقطع بملذات كتدخين سيجار مثلا. ثم يزيد غيظ القاتل شدة مع تعنت ضحيته في «رفضها اخذ الموت» الذي يعطى لها والإلحاح، مهما كان الثمن، على طلب موت آخر، ذلك الموت التي تعطيه لنفسها بيدها. ينكر المعذَّب على السلطان القدرة على إعطائه الموت التي اختارها له: «كان يعض (...) على الشفة السفلى، نفخ الغضب العنيف صدره، مديرا عيناه الصغيرتين على الوجه.

(10) شَبَكَة مِن الأَعْصَاب أَو الأَوْعِيَة

(11) أَصْلُ الفَخْذ

(12) *Ibid.*, p. 13.

(13) *Ibid.*, p. 14.

وبعد لحظة، بدى أكثر هدوءا، فطاف فترة طويلة من حول الجسد المعلق في الفراغ. نظر بإرهاصات تعاطف في هذا الوحل من الدم الأسود الذي زفت قاعدته»[14] يمكن للسلطان أن يعطي الموت لكن شريطة أن يتقبله المعذب، لأنّه حتى يموت حقيقة نهيك عن انه يجب أن يقبل عطاء الموت، ينبغي أن يقبل شكله أيضا. من ثم يصطدم من يعطي الموت، خلافا لمن يعرض عليه، بحدود إرادته. ينبغي له تجريب عدة أدوات قتل: أسلحة نارية، سيوف، سم (موت بالشمبانيا) المعادلة بين الموت واللذة، الانتقال من عالم اللحم إلى عالم المشروبات الروحية -الموت كأنما هو لحظة سكر.

تهيمن على العالم الليلي قوى متنافرة منخرطة في نزاع شامل، حيث تتعارض دوماً مع قوة أخرى قادرة على تفكيك ما أوكتت الأولى. نتعرف على السلطان بقدرته على ولوج رعاياه و«ركوبهم» وتملكهم تملكا يجعل من السلطان قوة حتى في أجسادهم، وخاصة «قرينهم». من مبتدئ القوة أن تطرد الأنا لدى من أخضعته، والحلول محل هذا الأنا والتصرف كأنما هي سيدته، جسده وقرينه. من هذا المنظور تكون القوة ظلا. وبادئ ذي بدء ظل ميت تم تدجينه وإخضاعه. فالسلطان هو روح الميت وظله. باعتباره روح ميت، يبحث السلطان على سرقة رأس رعاياه يفضل أن يكون ذلك بطريقة تجعلهم يجهلون كل ما يصيبهم؛ كل ما يرون، ويسمعون، وما يقولون وما يصنعون.

من البديهي أنه لا يوجد أدنى فرق بين إرادة السلطان الليلي وإرادة الأموات. يستمد السلطان الليلي وجوده واستمراريته من سلسلة من التعاملات مع الأموات الذين كان يشكل مركبهم، فحوّلوا بالمقابل إلى شرايين تسري فيها إرادته. تتمثل هذه الإرادة قبل كل شيء في معرفة من هو عدوه. «سوف تتعرف على عدوك، وتقهر أخاك، قريبا أو غريما، بإثارة قوى شر رهيبة ضدهم» - ذلك هو شعاره. ينبغي للسلطان الليلي دوما إطعام أرواح الأموات، تلك الكلاب المتشردة الحقيقية التي لا تقنع بقطعة صغيرة من الطعام ولكنها توجب قطع لحم وعظم. من هذا المنظور يمثل السلطان الليلي قوة سكنها روح الميت.

---

(14) *Ibid.*, p. 14-15.

في الوقت نفسه تعمل هذه القوة جاهدة لتكون سيدة روح الميت الذي تملكه، وإبرام عقد معه.

تعتبر مسالة العقد مع الأموات هذه، وتملك ميت أو فضلا عن ذلك روح العالم الآخر إلى حد كبير المسالة المركزية في تاريخ العبودية والعرق والرأسمالية. عالم المتاجرة بالزنوج هو نفس الشيء كعالم الصيد، والسبي، والقطاف والبيع، والشراء. انه عالم الاستخراج الوحشي. تماثل الرأسمالية العرقية مدينة أموات شاسعة، إذ تقوم على المتاجرة بالأموات والعظام الإنسانية. يتطلب استحضار واستدعاء الموت معرفة كيفية استعمال بقايا وآثار جسد من قتلوا بالقبض على روحهم. يشكل إجراء السبي وإخضاع الأرواح وظلال من قتلوا بالمعنى الدقيق عمل السلطان الليلي، لأنه لا يوجد سلطان ليلي إلا حيث يكون شيء وروح الميت الموجود بداخل الشيء هدفا تملك بالشكل المناسب. قد يكون هذا الشيء قطعا صغيرة من جمجمته، سُلامية أصبعه الصغير، أو أي عظم من هيكله العظمي. لكن، وبشكل عام، ينبغي مزج عظام الميت بقطع خشبية، قشور الأشجار، نبتات، حجارة، بقايا حيوانات. كما ينبغي لروح الميت أن تستوطن هذه الأشياء المخلوطة والعيش فيها حتى يتسنى تنفيذ العقد وتفعيل القوى الخفية.

من العبد إلى العائد

لنتحول الآن نحو أموس توتوولا، صاحب الروايتين *The Palme-Wine Drinkard* و*My Life in the Bush of Ghosts*[15] - نصان أساسيان يعنيان بصورة العائد ومبحث الظلال، الواقع والذات. عن الظل أو الصورة المنعكسة يمكن القول أن من طبيعتها ربط الذات أو الشخص البشري بصورته الخاصة أو بقرينه.

---

(15) Amos TUTUOLA, *The Palme-Wine Drinkard* et *My Life in the Bush of Ghosts*, Grove Press, New York, 1994.

نشر هذان النصان الواحد تلوى الآخر في طبعة سنة 1994 التي سنستعمل ترقيمها للصفحات في هذا الفصل. كل الترجمات لي. ترجم كتاب *The Palme-Wine Drinkard* إلى الفرنسية بدءا من سنة 1953 على يد رايموند كونو Raymond Queneau (Amos Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 1953).

فالشخص الذي تماهى بظله وتحمل انعكاس ضوئه يعيش تحولا دائما. إنه يستشرف ذاته على طول خط هارب لا يُنتقص، حي يتحد أنا مع صورته كأنما هو متحد مع صورة ظلية في علاقة تناقض خالص للذات مع عالم انعكاسات ضوئه. حصة الظل، الواقعة في ظليل الفعالية الرمزية، هي ذلك المجال الموجود على عتبة العالم المرئي، التي من خصوصياتها المتنوعة اثنتان جديرتان بالإشارة إليهما. تتمثل الخصوصية الأولى في القدرة (التي بحوزة من يرون في الليل) على الاستدعاء، وبعث، وإظهار روح الميت، أو حتى ظله. أما الميزة الثانية فتتمثل في ذلك السلطان الذي بحوزة الذات المتمرنة على الخروج من الذات والتحول إلى متفرج على ذاتها، وعلى الامتحان الذي تمثله الحياة بما فيها تلك الأحداث التي تشكلها وفاته وجنازته. تشهد الذات الـمُتمرنة الفرجة، انفلاقها الخاص مكتسبة بالمناسبة قدرة الانفصال عن ذاتها والتشيئ مع التذويت، واعية جدا بأنّ ما تنظر إليه من وراء المادة وحجاب اليوم هو ذاتها فعلا - لكن ذات مثناة بصورتها المنعكسة.

تتوقف سلطة الصورة المنعكسة المستقلة على شيئين، بداية على ما يتوفر لديها من إمكانية الإفلات للقيود التي تهيكل الواقع الملموس. لما كانت الصورة المنعكسة قرينا زائلا، فليس ثمة سبيل إلى لمسه. لا يمكننا إلا أن نلمس ذاتنا. يشكل هذا الطلاق بين النظر واللمس، مغازلة بين اللمس وما لا يقبل اللمس، تلك الازدواجية بين العاكس والمعكوس، أساس سلطة صورته المنعكسة المستقلة، كيان يتعذر لمسه ولكنه مرئي؛ وتلك الصورة السالبة المتمثلة في التجويف بين الأنا وظله. لكن تبقى الشظية. في الحقيقة لا توجد صورة منعكسة دون وجود طريقة في لعب الضوء ضد الظل والعكس بالعكس. فمن دون هذه اللعبة، لا يمكن أن يوجد انبثاق ولا ظهور. تتيح الشظية إلى حد كبير فتح مستطيل الحياة، بعدها، يمكن للشخص الـمـتُمرن في نهاية المطاف أن يرى، كأنما هو مقلوب دبر العالم، الوجه الآخر للحياة، يمكنه في الأخير أن يذهب لملاقاة الوجه الشمسي للظل- قوة حقيقية في المقام الأخير.

أما الميزة الثانية للظل، فتتمثل في قدرته على الترهيب. يولد هذا السلطان من الواقع المقلق الذي يمثله هذا الكيان الذي يبدو وانه لا يقوم على أي ارض

مباشرة. فأي تراب أو أي جغرافيا تحمله؟ تجيب سابين ملكيور بوني Sabine Melchior-Bonnet، معالجة فيما يخصها، إشكالية المرآة في التقليد الغربي قائلة: «توجد الذات هنا وفي موضع آخر، مدركة في وجود كلي وعمق محيرين، على بعد غير أكيد: نرى في المرآة، أو بالأحرى يبدو أن الصورة تظهر وراء ستار المادي، بشكل يتيح لمن يرى نفسه التساؤل عما اذا كان يرى السطح أو أنه يرى من خلاله» ثم تردف قائلة: «تبرز الصورة المنعكسة في ما وراء المرآة عالما خلفيا غير مادي يدعو للنظر في عبور للمظاهر»[16]. والحالة هذه، ليس عبور المظاهر بالمعنى الدقيق للكلمة بتجاوز للانشقاق بين العين واللمس، إنما هو أيضا المخاطرة باستقلالية النفس في علاقتها مع الجسدية، حيث تتماشى مصادرة الجسد مع الإمكانية المقلقة، إمكانية التحرر من القرين الوهمي الذي يكتسب في خلال ذلك، حياة خاصة به- حياة مكرسة للعمل المظلم الذي يقوم به الظل من سحر، ورؤية، وكهانة، ورغبة، وحسد وخطر الجنون الخاص بكل علاقة للذات بنفسها. توجد في الأخير قدرة الهوى والتخيل. كل لعب ظل يقوم -كما تقدم وأن اشرنا- على تأسيس مجوف بين الذات وتمثلها، مجال كسر ونشاز بين الذات وقرينها الوهمي الذي يعكسه الظل. تقبل الذات وصورة انعكاسها التراكب لكن الاستنساخ لا يمكنه أبدا أن يكون أملساً، فالتباين والازدواج هما إذن جزء لا يتجزأ من الميزات الجوهرية للسلطان الليلي وبالطريقة التي يرتبط بها مع الحياة، ومع الحي.

لنكسر المرآة على كتابة توتوولا. ماذا نرى؟ فرجة عالم متحرك منبعث دائما، مصنوع من طيات وثنايا ومناظر وصور، قصص وألوان وتبجيل ظهور للعيان visualité[17] وافر، أصوات وضوضاء. عالم تخيلي imaginal إن صح القول، لكن، وبشكل خاص، عالم تأهله كائنات وأشياء تعتبر على غير حقيقتها تحتسب أحيانا كما تدعي، بينما هي ليست ما تدعيه قط. أكثر من مجال جغرافي، ينتمي المجال الشبحي بشكل تزامني إلى الحقل الأورفي والحقل

(16) Sabine MELCHIOR-BONNET, *Histoire du miroir*, Imago, Paris, p. 113-114.

(17) الأهمية المطلقة المعطاة للبصري، لما يقدم للرؤية.

البصري، حقل رؤى وصور، حقل مخلوقات عجيبة، واستهامات هذيانية وأقنعة مدهشة - تجارة دائمة مع إشارات تتقاطع في ما بينها، تتناقض، تلغي وتنعش بعضها بعضا، تتيه في حركتها الخاصة. ربما كان ذلك هو السبب الذي من اجله يفلت للتركيب وللهندسة. لقد وجدت، كما كتب أموس توتوولا يقول: «عدة صور بما فيها صورتنا؛ كانت كلها موضوعة في مركز البهو. صنعت صورنا الخاصة التي عرضت علينا في هذه الأماكن بطريقة أكثر من الوفية، على شاكلتنا، يظهر عليها لون أبيض. فتفاجئنا بلقاء صورنا في هذه الأمكنة... [...] سالنا الأم-الوفية عما كانت تفعله بتلك الصور؛ فأجابت أنّ صنعها كان من اجل الذكرى؛ لمعرفة كل الذين ساعدتهم على التخلص من معاناتهم وكروبهم»(18).

انه أيضا عالم نحسه ونخلقه في عدم الاستقرار، في اضمحلال، في الفائض، سمك لا ينضب، حالة استنفار دائمة، مسرحة معممة. نلج في الميدان الشبحي، أعني في عالم موجود على تخوم الحياة، كأنما هو على حافة، فالميدان الشبحي هو مشهد حيث تجري باستمرار احداث لا تبدوا أبدا أنها تتخثر لتصنع فيه تاريخاً؛ تجري فيه الحياة على طريقة عرض حيث يوجد الماضي في المستقبل والمستقبل في حاضر لا نهاية له. لم تعد هناك حياة إلا أن تكون خبلاء ومشوهة - سيادة رؤوس بلا أجساد وأجساد بلا رؤوس، وعساكر موتى يوقظون وتستبدل رؤوسهم التي قطعها آخرون. عملية الاستبدال الشاسعة محفوفة بالمخاطر خاصة عندما تكون نتيجة خطئ رأس شبح يضع محل ومكان رأس كان لشخص آخر: «[هكذا وجدت نفسي مع] ذلك الرأس الذي كانت تنبعث منه رائحة مُنتِنة، ليس هذا وحسب، بل كان يرسل ليل نهار كل أشكال الضوضاء. وسواء تحدثت أو لم أتحدث، كان ذلك الرأس يتلفظ بأقوال ليست بأقوالي، أقوال كانت تكشف جميع أسراري، سواء تلعق الأمر بمخططات فراري نحو مدينة أخرى، أو رغبتي في الاهتداء إلى الطريق المؤدي إلى المدينة مسقط راسي»(19)، على جدع الجسد الذي بقي هو هو جاء ليضاف عضو

(18) Amos TUTUOLA, *op. cit.*, p. 248-249.
(19) *ibid.*, p. 108-109.

شخص آخر، جهاز عوض، ناطق، ولكن بصيغة تجعل الجسد يدور في الفراغ بشكل لولبي خالقا هكذا فوضى وملغيا كل مفهوم سر أو قرة نفس. يجعل ربط جسد بالذات وبرأس كان لشخص آخر من الذات الناطق بكلمة لا رقابة لها عليها على الإطلاق.

بعد دخولنا عبر الحافة، قذف بنا في أفق متحرك، في قلب واقع يوجد مركزه في كل مكان وفي غير مكان، حيث تنجر عن كل حدث أحداثا أخرى. إنها أحداث ليس لها بالضرورة مصادر يمكن معرفتها، يكون بعضها مجرد ذكريات-ستار، بينما تحدث الأخرى فجأة دون سبب ظاهر. بعضها له بداية ولكن ليس لها بالضرورة نهاية، بينما يكون البعض الآخر من الأحداث، فضلا عن ذلك، مستقطعة، منزاحة، قبل أن تستمر بعد زمن طويل، في أماكن أخرى وظروف أخرى، حسب صيغ أخرى ولكن ليس بالضرورة حسب نفس المقاطع أو بنفس الفاعلين ولكن في تصريف غير محدد لملامح وصور يتعذر إدراكها، وفي وسط ترتيبات معقدة جدا تستحق المراجعات معا.

يحيط السلطان الليلي بفريسته من كل جهة، يحتلها، ويطوقها إلى غاية الانشقاق أو الاختناق. فعنفه هو بداية من نظام نفسي-تشريحي: أنصاف أجساد مقطّعة في جميع الاتجاهات، أصبحت ناقصة جراء التشويه وغياب التساوق الناتج عن ذلك، أجساد معطلة، أجزاء تائهة، قطع متناثرة، طيات وقروح، الكلية غائبة، وإجمالا تفكيك معمم. يوجد نظام عنف ثاني من العنف الشبحي ينبع من قبحه. في الواقع، يعج جسد السلطان بالعديد من الأنواع الحية، من نحل، وبعوض، وثعابين مئوية الأقدام، وعقارب، وذباب. تتصاعد من كل ذلك رائحة خبيثة يغذيها دائما الخرء والبول والدم، وباختصار فضلات الفرائس التي لا ينقطع السلطان الشبحي عن طحنها[20]. يعمل السلطان الشبحي أيضا بالسبي، بشكله الأكثر شيوعا المتمثل في السبي الفيزيقي. يكون ذلك ببساطة بإيثاق وتكميم الرعية كما يعامل المدان إلى غاية تجميده، ومن ثم ينشل، ويتفرج على عجزه. توجد أشكال أخرى من السبي تمر عبر إلقاء ضوء يلج عراء وقسوة

---

(20) *ibid.*, p. 29.

الأشياء، يمحوها، يعيد خلقها ويغرق الذات في حالة شبه هلوسة: «لما كان يرسل سيلا من الضوء الذهبي على جسدي، ولما كنت أرى إلى ذاتي، ظننت أنني تحولت إلى ذهب لما كان للضوء من إشراق على جسدي. عزمت إذن على المضي قبل ذلك الضوء الذهبي. لكن، لما تقدمت نحوه أشعل الشبح النحاسي ضوءه النحاسي وصوبه بدوره إلى جسدي [...] كان جسدي مشرق لدرجة أنني عجزت عن لمسه. وبما أنني كنت أفضل الضوء النحاسي على الضوء الذهبي مشيت قبالته، فحال بيني وبينه ضوء فضي بدأ يغمر جسدي بشكل لم أكن أتوقعه. كان ذلك الضوء الفضي أبيض بياض الثلج، اخترق جسدي من الرأس إلى العقب. عرفت في ذلك اليوم عدد العظام في جسدي. لكن بمجرد أن عزمت عد عظامي، وإذا بتلك الأشباح الثلاثة توجه الأنوار الثلاثة إلى جسدي بطريقة أعجزتني على التقدم إلى الأمام، أو التراجع إلى الخلف، لذا بدأت في الدوران على طريقة عجلة في الوقت الذي كنت أعيش فيه تجربة تلك الأنوار كلها كأنما كانت نورا واحدا»[21].

يعكس الضوء لمعانه وقوته الكلية على الجسد الذي أصبح في هذه الظروف تدفق نور، ومادة مسامية وشفافة. من نتائج تمييع الجسد هذا تعليق وظائفه المساكة، والحركية، وقراءة أوضح لهيكله العظمي. يخرج الضوء من الظل أيضا أشكالا جديدة، بتوليف الألوان وجلال تمأسس نظام واقع آخر بطريقة غير منتظرة. تغير الألوان والجلال وجه الذات، ليس هذا وحسب، بل تغرقه في دوامة شبه جهنمية. يصبح دوارة: لعبة في أيدي قوى تقطعه إلى حد يطلق عنده صرخات رهب. توجد أيضا أشكال أخرى هي ضرب من ضروب التنويم المغنطيسي والسحر، ذلك هو حال الغناء على إيقاع الطبل. توجد طبول تتردد وكأنما هي طبول كثيرة تقرع في نفس اللحظة. والشيء نفسه بالنسبة لبعض الأصوات وبعض الرقصات. حتى أنّ بعض الراقصين هم قادرين على أن يجروا معهم كل من يشهد مآثرهم، بما فيهم أرواح الأموات، لا بل أكثر من ذلك، يشكل الطبل والغناء والرقص كيانات حية، لها قوة جرارة، أو حتى قهارة. تنتج

---

(21) *ibid.*, p. 25-26.

هذه الكيانات مجتمعة سلسلة من الأصوات والإيقاعات والإيماءات تخلق نصف-عالم من الأطياف تعجل بالمناسبة بعودة الأموات. أصوات إيقاعات وإيماءات قابلة للمضاعفة إلى ما لا نهاية وفقا لمبدأ الانتشار، ذلك لأنّ الأصوات، خاصة عبر جريانها الفريد ولف بعضها على بعض لها قدرة على الطيران تربطها بالمادة المجنحة. لكن لديها أيضا قدرة على إثارة أو حتى الحمل على الوقوف الذي يستتبع فيما بعد بإيقاع تستشرك معه الإيماءة. من الإيقاعات والإيماءات يوجد عدد كبير أيضا. حيوات فجأة ما أخرجت من دهليز الموت والقبر تعالج في غضون هنيهة بالصوت والإيقاع والرقص. فتفقد في فعل الرقص ذكرى أغلالها مؤقتا. تتخلى عن الحركات المعتادة؛ وتتحرر من أجسادها، إن صح القول، حتى تمحو بشكل أحسن وجوه رسمت خطوطها الأولى ممددة هكذا، من خلال عدد وافر من الخطوط المتشابكة خلق العالم: «عندما بدأ "الطبل" يقرع ذاته، وقف كل الذين ماتوا منذ مئات السنين وجاءوا يشهدون على ''الطبل'' وهو يقرع نفسه؛ وعندما بدأ "غناء" يغني، ذهبت كل الحيوانات الأليفة لهذه المدينة الجديدة، وكذا الحيوانات الوحشية والثعابين لترى "غناء" شخصيا؛ وعندما بدأ "رقص" يرقص، جاءت كل مخلوقات الأدغال والأرواح والمخلوقات الجبلية والأودية إلى المدينة لترى من كان يرقص. ولما أنطلق هؤلاء الثلاثة في نفس اللحظة، رقص كل أناس المكان وكل الذين قاموا من قبورهم، والحيوانات والأفاعي والأرواح والمخلوقات الأخرى التي لا اسم لها جميعا مع هؤلاء الثلاثة. في ذلك اليوم عرفت أن الأفاعي ترقص أحسن من الآدميين ومن مخلوقات أخرى»[22].

تحررت كل الطاقة المحبوسة في الجسد تحت الأرض، في الأودية، وعلى الجبال، في العالم الحيواني والنباتي فجأة فلم يبق لواحد من هذه الكيانات مكافئاً ولا مرجعاً مقابلاً للتعين. لم تعد بالمقابل مراجع لأي شيء كان. لم تعد لها إلا كليتها الخاصة الأصلية على مشهد حيث مراسيم الاحتفاء بالأموات وحمى الرقص، وسوط الطبل وطقوسية البعث تتحلل في تناقض

(22) *ibid.*, p. 263-264.

وجداني وتشتيت عام لجميع الأشياء التي يمكن تصورها، وكأنما أطلقت فجأة في اعتباطيتها. مقطع ارضي بالفعل من خلاله يقتلع من النعاس ما كان مدفونا.

هناك أيضا الضجة. يتمثل العنف الشبحي أيضا في فن صناعة الضجة التي تكاد تحيل دائما إلى عمليات مراقبة وحراسة خصوصية، ضجة تكاد دوما تستدعي ضجة أخرى تبعث بدورها حركة جماهير عامة، بالتالي يمكن أن ينجر عن كثرة الضجيج الطرش. العنف الشبحي هو أيضا من طبيعة متعشقة. لا يتمثل التعشق هنا في ممارسة الاعتباطية وكفى ولكنه يحيل إلى إمكانيتين متباينتين. تتمثل الأولى في الضحك من شقاء الذات، أما الثانية فتتمثل في قلب كل شيء؛ إشراك كل شيء بأشياء أخرى كثيرة لا تشبهه بالضرورة. وعليه يتعلق الأمر بتذويب هوية كل شيء في هويات لا حصر لها دون صلة مباشرة مع الهوية الأصلية. يقوم العنف الشبحي من هذا المنظور على نفي كل تفرد جوهري. هكذا الأمر عندما بحضور الضيوف يقوم السيد بتحويل أسيره إلى مخلوقات من أنواع مختلفة، عندئذ ينطلق في تسلق الأشجار المثمرة وقطفها لتقديمها لهم. ثم بعد هنيهة، يحوَّل إلى أسد، ثم حصان فجمل ثم بقرة، فدرباني يحمل قرونا، ثم يعاد في الأخير إلى شكله الأول[23].

الحياة والعمل

في مثل هذا العالم يظهر العبد ليس ككيان صنع بشكل نهائي ولكن كذات **في العمل**. والعمل هو في حد ذاته نشاط دائم. أما الحياة فإنها تجري على شاكلة سيل. ذات الحياة هي إذن ذات في عمل. في هذا العمل من اجل الحياة، تجند سجلات فعل كثيرة من بينها استدراج حامل الخطر أو الموت إلى فخ. وعليه يتمثل العمل من اجل الحياة في التقاط الموت واستبداله بشيء آخر. يتطلب السبي اللجوء إلى الحيل إذ الفاعل الفعال هو من يتجلى أنه الأذكى في غياب القدرة على القتل في الطلقة الأولى. بعد إعداد الفخ، يستدرج الآخر بإظهار الذكاء والمكر على أن يكون الهدف في كل مرة تجميده بلف جسده في

(23) *ibid.*, p. 36.

الشباك. من البداهة أنّ الجسد يوجد في مركز العمل من اجل الحياة، تلك المادة التي من البداهة أنها ترتبط بها بعد ذلك عدة خصوصيات، وعدد، ورقم.

الجسد بما هو جسد ليس له مع ذلك أي معنى من شأنه أن يكون له جوهرا، أي أنّ الجسد بالمعنى الدقيق، في مأساوية الحياة لا يعني شيئا في حد ذاته؛ إنّه تشابك أو، فضلا عن ذلك، حزمة من المسارات لا يلازمها في حد ذاتها أي معنى. وعليه لا الرؤية ولا الحركية الجنسانية ولا اللمس له دلالة أولية. بفعل ذلك يوجد إذن شيء من الشيئية choséité في كل جسدية. يتمثل العمل طول الحياة بالضبط في تجنيب الجسد الانحطاط في الشيئية المطلقة؛ في أن لا يكون، كلية مجرد شيء. لكن إدراك ذلك لا يتأتى إلا بنمط وجود واحد: نمط وجود غامض؛ طريقة لعبة حيث يلمس ظهر الأشياء ولعب الكوميديا لنفسه وللآخرين. الجسد هنا هو حقيقة تشريحية، تركيب مجموعة من الأعضاء لكل واحد منها وظيفة خصوصية، فهو على هذا النحو، ليس مقر أي تفرد إلى حد يمكن القول بشكل نهائي وفي المطلق: «جسدي، إنني امتلكه». أكيد انه ملكي ولكن هذا الانتماء ليس مطلقا؛ ذلك أنني استطيع في الواقع تأجير أجزاء من جسدي للآخرين.

القدرة على الانفصال عن جسده الخاص هي إذن شرط مسبق لكل عمل مدى الحياة. بفضل هذه العملية يمكن للذات، اذا اقتضى الأمر، تزيين حياتها بتألق مقترض. يمكنها تزوير وجودها والتخلص من إشارات الاستعباد، والمساهمة في حفل تنكرية الآلهة أو فضلا عن ذلك، اختطاف عذارى تحت قناع ثور. من واقع الأمر أنّ ذلك الذي للحظة ينفصل عن جسده يمكنه في لحظة أخرى استرجاعه بعد اكتمال فعل المبادلة، إنما ذلك لا يعني انه ستوجد أجزاء من الجسد لعلها ستكون فائضا وبالتالي يمكن إتلافها، ولكنه يدل ببساطة على أنّ ليس ثمة حاجة لامتلاك الذات ومعها، في نفس اللحظة، كل أجزاء الجسد الخاص. لا تكمن خصلة الجسد الأولى في الإشعاع الرمزي الذي ربما يكون بؤرته، ولا في تأسيسه لمنطقة متميزة للتعبير عن المعنى، إنما تكمن في قدرات أعضائه، معاً، أو بشكل منفصل في رجعية شظاياه، إيجارها، وإرجاعها مقابل ثمن. أكثر من تناقض رمزية، إنه إذن ذلك الجزء من أداتية ينبغي تذكره. يكون

الجسد حيا من حيث أن أعضاءه تعبر عن نفسها وتشتغل. فبسط الأعضاء وليونتها، وقوتها المستقلة، بما قل أو كثر، هو ما يجعل الجسد لا يوجد، إلا أن يكون استهامي. لأنّ معنى الجسد مرتبط بشكل وثيق بهذه الوظائف في العالم وبسلطان الاستهام هذا.

لكن ينبغي أن يكون الجسد قادرا على التحرك، لأنه صنع أولا ليتحرك ويمشي، إنه السبب الذي من أجله لا يوجد غير ذات متجولة. تمشي الذات المتجولة من مكان إلى مكان آخر، فالسفر بما هو سفر لا معنى له ما لم تكن له وجهة دقيقة: من ثم يمكن للذات أن تدخل وتخرج كما يحلو لها، كما يمكن أن توجد محطات محددة مسبقا. غير أنّ الطريق لا يؤدي دائما إلى المكان المرغوب. وعليه ما يكتسي أهمية ليس الوجهة، ولكن ما يتم عبوره، سلسلة التجربة التي نحن فاعلوها وشاهدين عليها، خاصة جزءها غير المنتظر، ما يحدث في حين لم نكن ننتظره قط. يتعلق الأمر إذن بإيلاء اهتمام أكثر بالمسلك ذاته والمشاوير أكثر من الاهتمام بالوجهة فمن ثم تنبع أهمية الطريق.

أما القدرة الأخرى التي يتطلبها العمل مدى الحياة هي القدرة على التحول كاملة. يمكن للذات أن تتحول كلية في كل ظرف. انه الحال على وجه التخصيص في وضعيات النزاع والضراء. يتمثل فعل التحول الكامل بامتياز في الخروج دوما عن الذات والذهاب إلى السير قدام الذات والتموقع قدام الآخر في حركة مقلقة وجاذبة إلى المركز، تشتد هولا خاصة عندما لا تكون إمكانية العودة في الذات مضمونة على الإطلاق. في هذا السياق، حيث يكون الوجود مبرشم بأشياء قليلة، لا يمكن للهوية أن تعاش إلا على نمط ما هو عابر لأنّ عدم المضي قدام الذات هو بالمعنى الحرفي أن تكون عرضة لخطر للقتل، وعليه لا تكون الإقامة في كينونة خصوصية إلا مؤقتة. لذا ينبغي معرفة هجر تلك الكينونة في الوقت المناسب، وكتمها وتكرارها وشقها، واستعادتها في قلب وجود حيث تنازعها الزوبعة للدوخة والدائرية. توجد أيضا ظروف الحياة التي خلالها رغم جشعه في الوجود، يحكم على الحي أن يرتدي ليس صورته الفردية والمتفردة ولكن صورة هوية ميت: «ما من شك أنه كان مسرورا: كان يعتقد انه اكتشف، في شخصي، جثة والده المتوفى، لذا قرر أن يحملني على رأسه [...]

وعندما ظهر في المدينة، أرادت كل أشباح المدينة أن تعرف نوع العبء الذي كان يحمل، وكان يمتص منه قدرا كبيرا من العرق [...] قال أنّ الجثة هي جسد أبيه المتوفى [...] فردّت أشباح المدينة في لحن جماعي بهيج، ومشت وراءه إلى غاية منزله [...] أدركنا البيت [...] اعتقدت العائلة كلها أنني فعلا جسد أبيها المتوفى، فأقامت حفلا مناسبا. [..]طلب بعد ذلك من شبح كان نجارا أن يصنع نعشا متينا، فلم تمض ساعة حتى احضره. سمعت حديثا عن النعش حينها أدركت أنهم كانوا يريدون دفني حيا. حاولت جاهدا أن أقول لهم بأنني لست بالأب المتوفى في شيء، لكنني عجزت عن الكلام [...]. عندئذ وضعوني في النعش بعدما فرغ النجار من عمله واحضره. أضافوا فيه عقارب وأغلقوه [...] إذ كان من المفترض أنني أتغذى على العقارب في طريقي إلى ما وراء العالم. ثم حفروا قبرا خلف الكوخ حيث دفنت»[24].

توفى الأب إذن ومن البديهي أنه لم يترك أية نسخة طبق الأصل عن نفسه. يعاش هذا الفراغ الذي خلقه غياب هذا الأثر الجوهري المتمثل في جثة الميت كأنما هو ثقب كبير في الواقع، لأنّ العلامة المتمثلة في جثة الميت هي في الحقيقة جوهرية في تشكيل الدال المتمثل في وفاتها. يقيد الميت ووفاته، دون هذا الأثر، في بنية قصة خيالية. فالجثة هي التي تعطي لواقع الموت سلطته المظلمة. يفتح غياب هذا الأثر الطريق، بالنسبة للذات الحية، أمام إمكانية الشهادة على دفنها. لكن للوصول إلى هذه المرحلة ينبغي أن تكون قد اقتلعت من تقطيعها الخاص، وأن تكون قد سجنت في مخيال آخر. ومهما احتج فإنه لن يستطيع فعل شيء، لأنه يعتبر شخصا آخر ينبغي له، رغما عنه، تحمل تاريخه وخاصة نهايته في حين لم ينقطع عن التأكيد على تفرده. يتواصل المسار الذي لا مناص منه إلى غاية خاتمته في القبر. بالتأكيد أن الذات موجودة هنا، لذاتها، غير مدركة في وُجُود فِي كُلّ مَكَان وفِي جَمِيع الأَوْقَات، أياً كان. ومع ذلك يظهر الميت في نوع من الحجاب المادي يلغي الهوية الخاصة للضحية التي يتأهب لدفنها وإذابتها في هوية ليست هويتها. بفضل عبقرية منحرفة يشيء الميت

---

(24) *Ibid.*, p. 91-92.

من خلال سطح ذات حية تحت شكل، غير طيفي ولكنه ملموس وإن كان بالتأكيد ماديا ومعتما.

يدرك الميت مكانة الإشارة بواسطة جسد شخص آخر، على مشهد مأساوي بشكل مسرحي يغرق كل بطل في عدم واقعية مظهر ينعش باستمرار ولمعان هويات ذا مغزى. من ثم يتنضد الشيء (الجثة) وصورته المنعكسة (الذات الحية). مهما أنكرت الذات الحية انها ليست بالميت، فهي مع ذلك لم تعد ملكا لذاتها، لذا يكون إمضاؤها من الآن فصاعداً في الحلول محل. ففي استعجاله المدوخ وقدرته على التجريد يكون الشيطان الميت الهادئ قد تملكها بالفعل، وعلى الرغم من أنّ جسد المتوفى بالمعنى الدقيق للكلمة ليس نفس الجسد الذي يراد تقديمه رغما عنه على انه الميت، يجد المفقود نفسه في مكانين في اللحظة نفسها مع كونه ليس هو نفسه في المكانين. أصبحت الذات الحية والمعروضة للدفن فيما يخصها شخصا آخر في حين تبقى نفسها، لا لأنها انقسمت، ولا لأنّ، من حيث صرامة المفاهيم، ذلك الملزم بمحاكاته يمتلك في أي شيء صفات شخصه. في الواقع، يلعب كل شيء في سِنة المظاهر، فالميت والحي فقدا، إلى حد كبير، كل خاصية تميز متوهما وحياتهما، ومن ثم أصبحا رغما عنهما متحدين مع كيانات جسدية تجعل من كل واحد منهما رصيدا بدائيا وغير متباين. بتعيين غريب، يدمر الدال، ويطحن ويستهلك من طرف المدلول والعكس صحيح، وبالتالي لا يمكن للواحد أن ينسلخ من الثاني والعكس بالعكس.

يوجد في الختام العبء الذي نحمله، وهنا أيضا غالبا ما يكون الأمر رغما عن الذات: «توسّل لدينا لـمساعدته على حمل عبئه [...] لم نكن نعرف ما كان في الحقيبة المملوءة أيضا. لقد بيّن لنا انه يستحيل التخلص من العبء قبل إدراك المدينة، لكنه رفض أن نختبر وزن الحمل مما كان يتيح لنا معرفة ما إذا كان هذا الوزن يفوق قدراتنا. [...] في النهاية، عندما وضعت الحمل على رأسي بمساعدة من زوجتي أحسست أنني أتعامل مع جسد رجل ميت؛ كان جسدا ثقيلا جدا، ولكن كنت قادراً على حمله بسهولة. [...] لكن كنا بعيدين كل البعد عن معرفة ما كنا نحمل. كان ذلك الجسد في الواقع جثة أمير المدينة التي

ولجناها. قتل الأمير خطئا في ضيعة، على يد رفيقنا في تلك المناسبة، الذي كان يبحث عن شخص يمكنه أن يحل محله كجاني. [...] في الصباح الباكر من ذلك اليوم أمر الملك أن نُكسى بأجمل الحلي، وأن نوضع على ظهور الخيول، ونتفسح في المدينة طيلة سبعة أيام حتى نتمتع بحياتنا الأخيرة في هذا العالم. بنهاية تلك الأيام السبع، لعل الملك كان سيقتلنا انتقاما لموت ابنه»[25].

تشتغل نفس علاقة التشابك بين الميت والحي هنا باستثناء بسيط، قوامه أنّ الحي يجب عليه حمل جثة الميت بينما هو ليس بقاتله إطلاقا. يرسم العبء ثلم الموت والمسؤولية، أما حامل العبء فيجب عليه أن يكتسي شكل القاتل وليس مادته. كل ذلك يجري داخل حقل من التناقضات حيث ترتبط مختلف المعيشات، لا على صيغة السديم ولكن على صيغة المدة. يتمثل كل معيش بداية في تكتل جملة من العناصر غير المتجانسة، التي يأتيها الشكل الزمني وحده المتشظي بتجانسها، وعليه تكون الحياة مجرد تتابع لحظات ومدد تكاد تتوازى، منتجة إذن غياب الوحدة التوليدية. ومهما كان الحال، كانت قفزات متواصلة من معيش إلى آخر، من أفق إلى آخر، كل بنية الوجود على نحو انه حتى يتسنى العيش يجب الهروب باستمرار من الدوام، لأنّه حمال للهشاشة ويعرِّض لقابلية الإصابة، بينما يوفر عدم الاستقرار، والانقطاع، والحركية إمكانيات الهرب والفرار.

لكن الهرب والفرار هما أيضا حمّالا مخاطر: «كان على وشك القبض علي، فمست يداه رأسي. عندها أمسكت بالجوجو (وثن) الذي دأب على إخفائه ولكن كنت قد رصدته قبل مغادرة بيته. استعملته، فتحوّل فجأة إلى بقرة تعلوا قرون رأسها، في مكان وموقع الحصان. لكن للأسف، نسيت قبل استعماله بأنني لن أكون قادرا على استعادة شكل شخصي البشري الأول (...) بعد تحولي الى بقرة، أصبحت أكثر قوة وبدأت أركد بشكل أسرع منه، لكنه لم يستسلم ولاحقني بشراسة الى حين نال منه التعب. في تلك اللحظة بالضبط، حيث كان سيتركني لوحدي، وجدت نفسي أمام أسد جائع كان يصطاد في المكان، يسعى

(25) *Ibid.*, p. 272.

وراء فريسة. انطلق الأسد يلاحقني، فركدت مسافة تناهز الميلين، فوجدت نفسي في أيدي رعاة قبضوا علي ضانين بأنهم وجدوا إحدى أبقارهم التي قست منذ مدة طويلة. زرعت أصوات الرعاة الذعر في الأسد فانقلب على عاقبيه، عندئذ وضعني الرعاة مع الأبقار التي كانت ترعى. ضنوا أنني كنت عاجزا على التغير واستعادة شكلي البشري»[26].

لنختم إذن. أولا في النموذج النظري الشبحي، لا توجد اعتكاسية الزمن، ولا عدم اعتكاسيته. فكل ما يهم هو تكوير التجربة، حيث تلتف الأشياء والأحداث على بعضها البعض. ذلك أن القصص والأحداث إن كانت لها نهاية، فهي في المقابل ليس لها بالضرورة نهاية بالمعنى الدقيق للكلمة. أكيد أنه بالإمكان أن تستقطع، لكن يمكن أن تتواصل القصة أو الحدث في قصة أخرى، أو في حدث آخر دون أن يوجد بالضرورة نسب بين الاثنين. يمكن أن تستأنف النزاعات والصراعات في النقطة التي توقفت عندها، لكن بالإمكان مواصلتها، في المنبع أو فضلا عن ذلك حضور بدايات جديدة دون الشعور بالحاجة إلى الاستمرارية حتى وان كان ظل القصص والأحداث القديمة يحلّق دائما فوق الحاضر، بدليل أن الحدث نفسه قد تكون له بدايتين متباينتين. طوال هذا المسار يتم التنقل باستمرار من مراحل ضياع إلى مراحل إثراء الحياة والذات، حيث يشتغل كل شيء حسب مبدأ عدم الاكتمال. بالتالي لم تعد العلاقة بين الحاضر والماضي والمستقبل من نظام الاستمرارية ولا نظام الجينيالوجيا ولكن من نظام تكوير متتاليات زمنية تكاد تكون منفصلة، موصولة فيما بينها بعدد وافر من الخيوط الرقيقة.

ثانيا، التصرف كذات في سياق يطبعه العنف من نمط شبحي هو أن تكون قادرا أياً كانت الظروف على «إدخال شظايا في تشظيات جديدة دائماً»[27]. من ثم ندرك أنه لا يمكن في الحقل الشبحي أن توجد ذات إلا أن تكون مفصومة. فالمفصوم كما يقول جيل دولوز وفيليكس غاتاري، ينتقل من معجم رموز إلى

(26) *Ibid.*, p. 42.

(27) Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. Volume I: L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, p. 13.

آخر، يشوش كل معاجم الرموز، «في انزلاق سريع تبعا للأسئلة المطروحة عليه، وحيث تتغير الإجابة من يوم إلى آخر، غير مستحضر نفس الجينيالوجيا، غير مسجل نفس الحدث بنفس الطريقة، إلى درجة انه يقبل المعجم الرمزي الأوديبي عندما يفرض عليه غير ساخط، وإن اقتضى الأمر إعادة حشوه بكل الانفكاكات التي، من أجل إقصائها، صنع هذا المعجم الرمزي»[28]. في هذه الظروف حيث، على حد تعبير نيتشه، «ينقسم الكل لكن في حد ذاته، وحيث يكون نفس الكائن في كل مكان من كل الجوانب وعلى جميع المستويات، مع فارق في الشدة»، تبقى الطريقة الوحيدة للبقاء حيا هي العيش المتعرج.

ثالثا باعتباره ذاتا شبحية، لا يكتسي العبد شكلا وحيدا ولا محتوى مجسما نهائيا. يتغير الشكل والمحتوى باستمرار تبعا لأحداث الحياة، لكن بسط الوجود لا يمكن أن يتم إلا اذا استندت الذات إلى خزان من الذكريات والصور تبدو وأنها ثبتت نهائيا؛ تستند إليها حينما تخترقها، تنساها، وتضعها في تبعية لأشياء أخرى غيرها. من هنا يتمثل العمل من اجل الحياة في الابتعاد في كل مرة عن الذكرى حين يكون الرجوع إليها في التعامل مع منعطفات الحياة. بمجرد رسم الخطوط الأولى للحياة، ينبغي للذات الشبحية في كل مرة الإفلات من نفسها والانقياد إلى سيل الزمن والحوادث. تنتج الذات الشبحية في الصدفة، عبر سلسلة من الآثار المقصودة أحيانا، ولكنها لا تتجسد أبدا في المفاهيم الدقيقة التي تم توخيها من قبل. إنها تخلق وتبدِع نفسها إذن في غياب هذا الاستقرار غير المنتظر.

لعل ذلك هو السبب الذي من اجله، في وسط الليل، يمكن للذات أن تنقاد وراء لحن الذكرى ذلك الذي غالبا جدا ما يكون دفينا تحت أنقاض المصيبة، والممنوع في خلال ذلك من إلقاء طابع السكر والخلود على الوجود. لكن ها هو، بعدما حرره التبغ، يمحي فجأة كل ما كان يحد أفق الذات مسقطا من ثم هذا الأخير في بحر نور مترامي الأطراف يمكنه نسيان المصيبة: «أدخل في فمي بيبة مدخنة طولها يناهز ستة أقدام. كانت سعة ألبيبة احتواء في المرة

---

(28) *Ibid.*, p. 21-22.

الواحدة نصف طن من التبغ. ثم أشار إلى شبح كانت وظيفته إعادة تعبئة ألبيبة عند الحاجة. بمجرد أن أوقدها، بدأت الأشباح ترقص من حولي في مجموعات صغيرة، تغني وتصفق وتدق أجراسا. كان قرع الطبل (...) على يد أحد الطبالين بشكل جعل الجميع يختلج مرحا. في كل مرة كان دخان ألبيبة يخرج من فمي (...) قهقه الجميع، فانبعثت ضحكة حادة سمعها الجميع بشكل جيد على بعد ميلين. في كل مرة يوشك التبغ على النفاذ، يسرع الشبح المكلف بتعبئة ألبيبة إلى حشوها بتبغ جديد (...) بعد مضي ساعات وأنا أدخن تلك ألبيبة، أصبت بتسمم جراء تأثير غاز التبغ وكأنما استهلكت نبيذا قويا (...) عندها بدأت، ناسيا مصائبي، أنشد أغاني بلدي، تلك الأغاني التي منعتني الفاجعة من غنائها منذ أن دخلت في عالم الأشباح. وبمجرد أن سمعت الأشباح تلك الأناشيد بدأت في الرقص»[29].

---

(29) Amos TUTUOLA, *op. cit.*, p. 74-75.

6

إكلينيكية الذات

يبدأ كل شيء إذن بفعل تكنه: «أنا زنجي.» يشكل فعل التكنه إجابة على سؤال نطرحه على الشكل التالي: «من أنا إذن؟» أو يطرح علينا على النحو التالي: «من أنتم؟». في الحالة الثانية هذه، يتعلق الأمر بإنذار، بينما في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بكشف الهوية الخاصة وتقديمها أمام الملأ. لكن أن أكشف هويتي هو أيضا اعتراف بالذات (اعتراف ذاتي)، معرفة من نكون وقول ذلك، أو أحسن من هذا، التصريح به، وقول ذلك للذات. كما أن فعل التكنه هو بالقدر نفسه تأكيد على وجود. «أنا» يعني إذن «أنا موجود».

السيد وعبده

لكن ما عسى أن يكون «الزنجي» تلك الكينونة التي يقال عنها أني نوعها؟ إنّ «زنجي» هو قبل كل شيء كلمة، والكلمة تحيل دائما إلى شيء ما، لكن الكلمة لها سُمك وكثافة خاصين بها، كما تفيد الكلمة في استحضار شيء ما في وعي المُخاطب بها أو يسمعها، وكلما كانت كثافتها وسمكها اكبر كلما أثارت الكلمة إحساسا وشعورا، أو حتى حفيظة عند ذلك الشخص الذي تحيل إليه. فمن بعض الكلمات ما يجرح، وقدرتها الجارحة جزء لا يتجزأ من وزنها الخاص. إنّ كلمة «زنجي» هي قبل كل شيء، اسم على وجه الخصوص. والظاهر أنّ الاسم يحمل قدرا معينا من ظرف عام إلى حد ما، فـ«زنجي» هو إذن اسم سـمّاني به شخص آخر؛ اسم لم اختره في الأصل، إنما ورثه بفعل الموقع الذي احتله في مجال العالم، لذا لا ينخدع من أُلبس اسم «زنجي» بهذا المصدر الخارجي.

هو إذن ليس بـمغفل مادام الأمر يتعلق بتجربة تزوير قوته التي يعيشها، من هذا المنظور يكون «زنجي» هو ذلك الذي لا يقدر على أن يصوب نظره للآخر بشكل مباشر، و«زنجي» هو أيضا ذلك الذي تقطعت به السبل أمام حائط لا باب له، ويضن رغم كل ذلك أنّ كل شيء سيفتح في النهاية؛ عندئذ يضرب ويتوسل، ثم يزيد في الضرب في انتظار أن يفتح له باب لا وجود له. لقد انتهى الأمر بكثير من الزنوج إلى التكيف، والتعرف على أنفسهم في المصير الذي ألبسهم ذلك الاسم، الذي تبنوه بما أنّ الاسم جُعل ليحمل، وهو شيء لم يخترعوه في الأصل. إنّ الاسم مثل الكلمة، لا يوجد إلا إذا فُهم، واضطلع به من يحمله؛ أو فضلا عن ذلك: لا يوجد اسم عندما يحس حامله بآثار وزنه على وعيه، ذلك أنّه توجد أسماء تحمل كأنما هي شتيمة دائمة، وأسماء أخرى تحمل على سبيل العادة. لكن اسم «زنجي» يتعلق بالاثنين. في نهاية الأمر وان وجدت بعض الأسماء التي بإمكانها أن تطري، فاسم «زنجي» كان في البداية طريقة تشييئ ومذلة، يستمد قوته من قدرته على غم وخنق وبتر وإضعاف. حدث لهذا الاسم مثلما يحدث للموت، لما كان من علاقة خاصة ربطت دائما اسم «زنجي» بالموت، بالقتل وبالدفن، ومن الطبيعي بالصمت الذي فرض بالضرورة على الشيء - أمر بالسكوت وعدم الظهور للعيان.

«زنجي» -لا يمكن نسيان ذلك- كان يراد به لون، لون الظلام، وعليه يكون «الزنجي» من هذا المنظور، هو من يعيش الليل وفي الليل، ويجعل من حياته ليلا. فالليل هو غلافه الأول، القماش الذي تكوّن فيه لحمه. تلك هي عدّته وكسوته. انه ذلك المقام في الليل، وتلك الحياة بما هي ليل ما يجعله متوار عن الأنظار، لا يراه الآخر إذ ليس ثمة شيء يرى؛ أو اذا كان ثمة ما يرى، فما ذلك إلا ظل وغياهب - لا شيء تقريبا. مقمط في ليله قبل الولادة، لا يرى الزنجي ذاته، لا يرى انه بالخبط بكل جسده على حائط لا باب فيه، بالاندفاع بكل ما أوتي من قوى ملحا على أن يفتح له باب لا يوجد سيسقط، عاجلا أم آجلا، إلى الخلف، على الرصيف[1]. هو أيضا لا يرى شيئا، إنه

---

(1) Voir LAZARE, *Au pied du mur sans porte*, Les solitaires intempestifs, Besançon, 2013, p. 11-12.

مجرد قشرة وجود دون سُمك. علاوة على ذلك، بالنظر إلى لونه لا يمكن لنظره إلا أن يكون نظرا سلويا ومخاطيا. تلك هي وظيفة اللون الطلسمية - تلك التي، بظهورها في طرف النظر، تفرض نفسها في النهاية كأنما هي عرَض ومصير، أو فضلا عن ذلك كأنما هي عقدة في شبكة السلطة. فاللون الزنجي يتمتع من هذا المنظور بخصوصيات جوية. تتجلى الأولى على شكل تذكير قديم، إحالة إلى موروث جينيالوجي لا يستطيع أحد تغيير حقيقة ذلك لأنّ الزنجي لا يمكنه تغيير لونه؛ أما الخصوصية الثانية فهي بمثابة مكان في الخارج حيث يحبس ويحوّل الزنجي إلى ذلك الآخر الذي لن أعرفه أبدا، أو حتى اذا حدث كشف للزنجي فلن يكون ذلك إلا مقابل حجب. من هنا لا يكتسي اللون الزنجي معنى، فهو لا يوجد إلا بمرجعية إلى السلطان الذي اخترعه، وإلى بنية تحتية يحملها ويبينها عن ألوان أخرى، وفي النهاية مع عالم يسميه ويجعل منه أكسيوما.

يتعلق اسم «الزنجي» في جهة أخرى بعلاقة خضوع. في الواقع لا يوجد «زنجي» إلا في علاقة بـ«سيد»، إذ «السيد» يمتلك «زنجيه». و«الزنجي» مِلك لـ«سيده». يتلقى كل زنجي شكله من سيده، الذي يعطيه شكلا عبر تدمير وانفجار شكله السابق. لا يوجد «زنجي» في حد ذاته خارج جدلية التملك والانتماء والتشكيلية. يستلزم كل خضوع كامل باستمرار وجود علاقة الملكية والتملك، والانتماء إلى شخص آخر غير الذات الخاصة. توجد في جدلية الزنجي وسيده صورتان مكتملتان للخضوع الا وهما الأغلال والزِمام. الزمام هو ذلك النوع من الحبل الذي يوضع على عنق من لا حرية له. ومن لم يكن يتمتع بالحرية، هو نفس الشيء، كذلك الذي لا يمكن أن نعطيه يدا وبالتالي ينبغي جره من العنق. الزمام هو الدال بامتياز على الهوية المستعبدة، والظرف الاستعبادي والحالة العبودية. يتمثل عيش تجربة الاستعباد في أن نوضع قهرا في منطقة اللاتباين بين الإنسان والحيوان، في أماكن ينظر إلى الحياة البشرية انطلاقا من الوقفة الحيوانية. -الحياة البشرية التي تتخذ صورة الحياة الحيوانية إلى حد يتعذر التمييز بينهما، ولدرجة حيث لم نعد نعرف من هو الحيوان الأكثر إنسانية من الإنسان، ومِن الإنسان ما هو أكثر حيوانية من الحيوان.

ذلك هو الاسم الملعون هو ما سيجعل منه ماركوس غارفي Marcus

Garvey ثم إيـمي سيزير Aimé Césaire، من بين آخرين موضوع حديث لا نهاية له أساسا.

صراع الأعراق والاستقلال الذاتي

في ظل العبودية، شكلت المزرعة ميكانيكا أساسية لنظام وحشي حيث كان العنف العرقي يؤدي وظائف ثلاث. فمن جهة، كان يهدف إلى إضعاف قدرات العبيد على ضمان إعادة إنتاجهم الاجتماعي من حيث أنهم لم يكونوا قادرين في يوم ما على جمع الوسائل الضرورية الكفيلة بضمان حياة جديرة بهذا الاسم. كان لهذه القسوة من جهة أخرى بعدا صوماتايا. حيث كان الغرض منها تجميد الأجساد وكسرها اذا اقتضى الأمر ذلك. في الأخير كان ذلك العنف يؤثر على الجهاز العصبي ويميل إلى تجفيف قدرات ضحاياه على خلق عالم رموز خاص بها. وبما أنّ طاقاتها كانت في غالب الأحيان تـُحوّل من اجل البقاء، فإن تلك الضحايا كانت مجبرة على أن لا تعيش حياتها إلا على نمط التكرار. إنّ ما كان يميز تلك العلاقة القائمة بين السيد وعبيده هو الاحتكار الذي كان يدعيه السيد على المستقبل، لذا أن تكون زنجي وبالتالي عبدا معناه انه لن يكون لك مستقبلا خاصاً على الإطلاق. كان مستقبل الزنجي دائما مستقبلا موكلا، كان دائما مستقبلاً مندوباً يتلقاه من سيده كأنما هو عطاء، وإعتاق. لذلك كان يوجد في قلب نضال العبيد دائما مسألة المستقبل باعتباره أفقاً لما سيحدث وجب حفره بأنفسنا، وبفضله ننتج ذاتنا كذات حرة، مسؤولة عن ذاتها، ومسؤولة أمام العالم.

هكذا بالنسبة لماركوس غارفي Marcus Garvey، لم يعد تعريف الذات بالنقص كافياً. والشيء نفسه بالنسبة لأشكال التكنه الثانوية أو المشتقة (اعني التكنه عبر السيد). غداة عمل التدمير السلبي، كان على الزنجي أن يصبح شخصا آخرا، أن يكون مقاول ذاته والتحول إلى ذات قادرة على استشراف نفسها في المستقبل، والاستثمار الذاتي في رغبة. لإخراج شخص بشري جديد إلى العالم وإعطاء وجوده شيئا من الحقيقة وجب عليه إنتاج ذاته بذاته، ليس كتكرار ولكن **كأنما هو فرق لا يذوب وتفرد مطلق**. كان يجب أن تخرج من

الضياع والتدمير قوة تكوين، مادة حية خلاقة لشكل جديد في العالم. ومهما كان حساسا لفكرة الحاجة، تجنب ماركوس غارفي اختزال الرغبة في الحاجة، بل عمل على إعادة تعريف موضوع الرغبة الزنجية في حد ذاتها -الرغبة في أن يحكم نفسه ذاتيا. أعطى لتلك الرغبة التي كانت في نفس الوقت مشروعا اسما: مشروع «الافتداء الأفريقي»[2].

كان تطبيق مثل هذا المشروع الفدائي يتطلب قراءة متأنية لزمن العالم. عالم مأهول بالجنس البشري الذي يضم أعراقا عديدة كان ينتظر أن يبقى كل واحد منها نقيا. كان كل عرق يراقب مصيره في إطار إقليم حيث يتعين عليه ممارسة حقوق السيادة كاملة. كانت أوروبا تنتمي إلى البيض، وآسيا إلى الصفر، وأفريقيا للأفارقة. مهما كان متمايزا، كان كل عرق يتوفر على نفس القدرات والإمكانيات، ولا واحد من تلك الأعراق كان موكلا من الطبيعة بممارسة سيادته على الآخرين. ولما كان تاريخ العالم حلقي، كانت كل هيمنة أمرا مؤقتا. في بداية سنوات 1920كان ماركوس غارفي متيقنا بأنّ تعديلا سياسيا للعالم كان يجري. كان هذا التعديل يتغذى من انتفاضة الشعوب المضطهدة والأعراق المهيمن عليها في صراع ضد القوى الكونية لنيل الاعتراف والاحترام. انطلق سباق من اجل الحياة، إنما لم يكن في هذا المسار الوحشي والقاسي مكانا للشعوب غير المنظمة، قليلة الطموح، والعاجزة على حماية مصالحها الخاصة والدفاع عنها. في غياب تنظيم ذاتي، كانت مثل هذه الشعوب ببساطة مهددة بالإبادة. كان مشروع الافتداء rédemption يتطلب أيضا بناء نظرية الحدث. بالنسبة لماركوس غارفي، كان الحدث بامتياز في جوهره منتظر أن يحدث في مستقبل لم يكن احد يعرف ساعته بالضبط، ولكن قربه كان أمرا جليا. في حالة الزنوج، كان موضوع الانتظار يتمثل في ظهور «إمبراطورية افريقية» لا يكون للعرق الزنجي من دونها سبيلا إلى التمتع بوجود سياسي واقتصادي في العالم. كان حديث الساعة، في الأجواء. تمثلت سياسة الخفير في مرافقته، أو حتى التعجيل بظهوره، وذلك بالتأهب له[3].

---

(2) Voir Marcus GARVEY, *Philosophy and Opinions, op. cit.*

(3) *Ibid.*, p. 10-14.

كان ماركوس غارفي يدعو، إن لم يكن إلى حركة هجر واسعة، على الأقل إلى نفير عودة منظم. كان متيقنا بأن الغرب كان آيلا لا محالة إلى الأفول. إذ فتح التقدم التكنولوجي بشكل مفارق الباب في وجه حضارة تتعنت في تدمير ذاتها بنفسها، غير قائمة على أساس روحي، لم يكن باستطاعتها أن تدوم إلى ما لا نهاية. في ظروف تلك الفترة كان الزنجي بالنسبة لماركوس غارفي رعية غير موطّنة[4] إلى حد كبير. في هذا الصدد يقول «إنني، فيما يتعلق بالزنجي، لا أعترف بأية حدود وطنية. لذا اعتبر العالم كله بلدي طالما أفريقيا لم تعد حرة»[5]. بالنظر إلى الجغرافيا السياسية للعالم المصبوغة أساسا بالسباق بين الأعراق من اجل الحياة، لم تكن تلك الذات غير الموطّنة قادرة على الإطلاق على حماية ذاتها، أو حتى بقائها باعتبارها عرقا متميزا في غياب وطن له؛ لم تكن قادرة على أن تصبح إنسانا حقيقيا، اعني إنسانا مثل غيره قادر على التمتع بكل ما يحق لكل إنسان التمتع به، وقادر على ممارسة على الذات وعلى الآخرين وعلى الطبيعة نوعا من السلطة تعود بالطبيعة والحق إلى كل إنسان جدير بهذا الاسم. الخراب والكوارث، كان ذلك إذن مستقبل كل زنجي خارج أفريقيا[6].

تبقى أفريقيا التي كان ينشدها ماركوس غارفي لاعتبارات عدة كيانا أسطوريا ومجردا، مدلولاً مفعماً، ودال يبدو شفافا-وذلك ما أعطاه بشكل مفارق قوته. كان التلفظ بأفريقيا في نص ماركوس غارفي بمثابة تقفي آثار علامة، سعياً وراء جوهر الإشارة- جوهر سبق الإشارة في حد ذاتها والشكل الذي كان ينتظر أن تظهر فيه. كان تاريخ الإنسانية تاريخ صراع الأعراق. كان العرق البشري يضم عرق الأسياد وعرق العبيد، فأما عرق الأسياد فكان ذلك القادر على وضع القانون لفائدته؛ وفرض قانونه على الآخرين. كانت أفريقيا في نظر غارفي اسم وعد -وعد انقلاب التاريخ. وأما عرق العبيد فكان بإمكانه في

(4) اللاتوطينية déterritorialisation مصطلح أسس له كل من جيل دولوز وفيليكس غتاري في كتبهما الموسوم *L'Anti-Œdipe* الصادر سنة 1972 حيث يصف كل مسار إخراج مجموعة من العلاقات عن سياقها والذي يتيح تحيينها في سياقات أخرى.

(5) *Ibid.*, p. 37.

(6) *Ibid.*, p. 53.

يوم لاحق أن يصبح عرق أسياد، إذا ما تسلح بأدوات قوة تخصه. حتى تتحقق هذه الإمكانية المتميزة، كان على زنجي الأمريكيتين والهند الشرقية هجر أماكن غير مضيافة وضعوا فيها واحتلال مسكن طبيعي من جديد. هنالك بعيدا عن أولائك الذين استعبدوه في ما مضى، لعله في الأخير سيستطيع استرجاع قوته الخاصة وتفجير عبقريته. سيتفادى بتطوير جنسية زنجية افريقية كره الآخرين والثأر، عوض استهلاك ذاته فيها.

الصعود في الإنسانية

ناضل إمي سيزير طيلة حياته بقوة وحدة، طاقة وبصيرة، مزيج من الوضوح والغموض، بأسلحة الشعر المعجزة وأسلحة السياسة التي لا تقل عنها شرفا، عيناه محدقتين تارة إلى ما هو أبدي، وتارة إلى ما هو زائل، ما هو عابر وعائد إلى التراب. لقد بحث بإصرار على ترك مكان لاستمرارية من حيث يمكن نقل كذب الاسم إلى الأسماع، وإحياء الحقيقة، وتجلي ما لا يدمّر، لذا كان فكره البركاني فكر الانقطاع والانتفاضة والأمل. كانت قاعدة هذا الفكر النضالي والانتفاضة، في التأكيد على تعددية العالم التي لا تختزل أو «الحضارات» كما كان يحلو له القول، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى في القناعة التي مفادها أنّ «الإنسان حيثما وجد له حقوق باعتباره إنسانا»[7]. إن ما شهد عليه هذا الفكر هو ترجي بناء علاقة بشرية مع الاختلاف -علاقة غير مشروطة من الإنسانية أصبحت أكثر ضرورة لتسليط الضوء على ذلك الوجه بدون اسم الذي يعترضنا ولحظة العنف التي لا مفر منها، والتي تدفعنا إلى تعريته، واغتصابه ومحو صوتيته. لقد قدّم هذا الفكر العنصرية والاستعمار إلى المحاكمة، شكلين حديثين من أشكال الاغتصاب، وفعل الطمس، وجهان من الحيوانية في الإنسان، اتحاد الإنسان والبهيمة التي، لا زال عالمنا بعيدا جدا عن الخروج منه كاملا. في الختام كان الرعب الذي سكنه هو رعب سبات دون استيقاظ، سبات دون إطلالة يوم جديد، ولا شمس، ولا غد.

---

(7) Aimé CÉSAIRE et Françoise VÈRGES, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens*, Albin Michel, Paris, 2005, p. 69.

ومادمنا قد وصلنا هذا المبلغ، لم يكن الهاجس الذي شغل بال إيـمي سيزير جزر الهند الغربية les Antilles وحدها، ذلك البلد الذي تعوّد على وصفه ليس بـــ«الفرنسي» وإنما بـ«الكاريبي». لم تكن فرنسا وحدها والتي قال عن ثورتها- حدث افتتاحي في عقله- أنها تجاهلت «المسـألة الاستعمارية» اعني إمكانية بناء مجتمع دون أعراق، كانت هايتي أيضا تلك (الأرض التي على حد تعبيره «يدّعى بأنها نالت حريتها» ولكنها كانت أكثر بؤسا من مستعمرة)؛ كان كونغو لومامبا أيضا ومن خلاله أفريقيا (حيث أفضى الاستقلال إلى «نزاع في ما بيننا»؛ كانت أمريكا السوداء أيضا (التي لم يكف عن التذكير والتصريح بـ«دَين الاعتراف» حيالها. كان ذلك، مثلما كان يكرر دائما «قدر الإنسان الأسوَد في العالم الحديث».

كيف يمكن أن نأخذ على محمل الجد هذا الانشغال المعبر عنه بما يسميه «الإنسان الأسوَد»؟ يكون ذلك بداية بتحاشي تحييد الشحنة الجدالية التي يحملها هذا الانشغال وما يتصل به من مجهول مع القبول بأنّ ذلك يمكن أن يحيرنا. ينبغي لنا احتواء هذا الانشغال، ليس لنحبس ايمي سيزير في تصور سجني للهوية، وبدرجة اقل طرح فكره جانبا في شكل من القبلية العرقية، ولكن هذا حتى لا يستطيع أحد على وجه التحديد التهرب من مواجهة الأسئلة الصعبة التي نسبها لنفسه، ولم يكف عن طرحها على الجميع، والتي لا زالت إلى يومنا هذا في جزئها الأساسي دون إجابة بدءا بمسالة الاستعمار والعرق والعنصرية. الم يقل الكاتب ذاته حديثا «أنّ العنصرية هي ما يطرح إشكالا؛ هو تصاعد العنصرية في العالم برمته؛ هي بؤر العنصرية التي توقد نيرانها من جديد هنا وهناك. إنّ ذلك هو ما يطرح إشكالا، وذلك ما ينبغي أن يشغلنا. إذن هل حان الوقت بالنسبة لنا، لتراخي الحراسة وتجريدنا من السلاح بأيدينا؟»[8] وعليه نتساءل ماذا كان ايـمي سزيزير يريد أن يقول عندما باح بانشغاله بالمصير الذي صنع «للإنسان الأسوَد» في العالم الحديث؟ ماذا كان يقصد بعبارة «الإنسان الأسوّد»؟ ولماذا لم يقل «البشري» وكفى؟

---

(8) Aimé CÉSAIRE, «Discours sur la négritude», 26 février 1987, Université de Floride, disponible sur www.blog.crdp-versailles.fr.

اقتبس القولان المتمثل بهما التاليين من نفس الخطاب.

لنشير بداية إلى انه باتخاذ العرق منطلقا في نقده للسياسي والحداثة وفكرة الكوني في حد ذاتها، يندرج ايمي سيزير مباشرة في تقليد نقدي فكري أسوَد نجده عند الافروأمريكان والعديد من المفكرين الكاريبيين الناطقين بالانجليزية أو حتى الأفارقة. لكن عند ايمي سيزير لا يؤدي الانشغال ب «الإنسان الأسوَد» إلى انفصال العالم ولكن إلى تأكيد على تعدديته وضرورة رفع السياج عنه. فالقول بأنّ العالم متعدد، والنضال من اجل رفع السياج عنه هو قول بأنّ أوروبا ليست هي العالم ولكن جزء منه ليس إلا، وفي ذلك موازنة لما كان ايمي سيزير يسميه «النزعة الاختزالية الأوروبية» -ليقول - «تلك المنظومة الفكرية، أو بالأحرى الميل الغريزي لدى حضارة بارزة ومرموقة إلى الإفراط في استعمال رقيّها حتى من اجل خلق الفراغ من حولها وذلك برد مفهوم الكوني إلى أبعاده الخاصة بشكل تعسفي، أعني أنها تنظر في الكوني انطلاقا من مسلماتها وحدها ومن خلال مقولاتها الخاصة»، مشيرا بعدها إلى نتيجة ذلك: «قطع الإنسان عن الإنساني، وعزله، في آخر الأمر، في فخر انتحاري وإن لم يكن ذلك في شكل عقلاني وعلمي من الهمجية»

في القول بأنّ العالم لا يختزل في أوروبا إعادة اعتبار للتفرد والاختلاف، وفي ذلك، مهما قيل، يقترب ايمي سيزير كثيرا من ليوبولد سيدار سنغور. يرفض كلاهما النظرات المجردة للكوني، ويبينان أنّ الكوني يظهر دائما في سجل التفرد، فالكوني في نظرهما هو بالضبط مكان تعدد فرادات، كل واحدة منها ليست شيئا آخر إلا ما هي عليه، اعني في ما يربطها أو يفصلها عن فرادات أخرى. لا يوجد، عندها إذن كوني مطلق. لا يوجد من كوني إلا بصفته مجموعات من الفرادات، والاختلافات، وتقاسم يكون استشراكا وفصلا على حد سواء. لا يكون للانشغال بـ«الإنسان الأسود» هنا معنى إلا لأنه يفتح الطريق أمام خيال آخر للمجموعة الكونية. في هذا العهد المتميز بحروب لا نهاية لها، وعودة الاستعمار المتعددة، لا زال مثل هذا النقد لم ينقطع بعد. ليس هذا وحسب، بل لازال ضروريا في الظروف المعاصرة سواء تعلق الأمر بمسائل متصلة بالمواطنة، وحضور الأجانب، والأقليات بيننا، وبالوجوه غير الأوروبية للمصير الإنساني، وبنزاع الديانات التوحيدية أو فضلا عن ذلك بالعولمة.

على مستوى آخر، كان نقد العرق عند ايمي سيزير دائما غير منفصل عن نقد الاستعمار وما كان يحمله من فكر. ما المقصود بالاستعمار من حيث المبدأ؟ ذلك هو السؤال الذي يطرحه في كتابه الموسوم *Discours sur le colonialisme* الصادر سنة 1955. لم يكن الاحتلال «تبشيرا بالإنجيل، ولا عملا خيريا، ولا إرادة في تراجع حدود الجهل والمرض والطغيان، ولا توسيع الرب ولا امتدادا للحق»[9]. الاستعمار معادلة غير نزيهة، هو وليد الشهية، ومختلف أشكال الشجع والقوة- الأكاذيب، والمعاهدات المنقوضة، والحملات العقابية، والسم المدسوس في عروق أوروبا، والتوحشية وكل شيء يستعمله المحتل ليسحب الحضارة عنه ويغرق في الاختبال. يعلِّم الاستعمار كيفية إيقاظ الغرائز المدسوسة والطمع، العنف، والكراهية العرقية والنسبية الأخلاقية. ومن ثم يصنع واقعا: «لا احد يحتل ببراءة، ولا احد يحتل أيضا بلا عقاب؛ وأنّ امة تحتل، وحضارة تسوغ الاحتلال هي حضارة مريضة من قبل وحضارة مصابة أخلاقيا تستدعي بشكل لا يقاوم، من نتيجة إلى نتيجة، ومن إنكار إلى إنكار، هيتلرها»[10] ثم يستطرد قائلا أنّ: «المحتل الذي يريد أن يصفي ضميره، يعتاد على أن يرى في الآخر بهيمة، يتمرن على معاملته كالبهيمة، ويميل موضوعيا إلى التحول هو ذاته إلى بهيمة»[11]. وعليه، إذا ما أخذنا إيمي سيزير على محمل الجد فهذا معناه أننا نواصل مطاردة، في حياة اليوم، الإشارات المتكررة على عودة الاستعمار أو إعادة إنتاجه وتكراره في الممارسات المعاصرة -سواء تعلق الأمر بممارسات الحرب أو أشكال التصغير ووصم الاختلافات، أو بشكل مباشر أكثر، أشكال التعديلية révisionnisme التي تريد، معتمدة على إخفاق الأنظمة ما بعد الكولونيالية تسويغ **في ما بعد** ما كان قبل كل شيء حكما فظا كما ذكر توكفيل، يبيع ويشتري، واعتباطي.

---

(9) Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*. *op. cit.*, p.8.

(10) *Ibid.*, p. 15-16.

إنّ ما لا يغفر الغرب لهيتلر، كما يقول، «ليست الجريمة في حد ذاتها، الجريمة ضد الإنسان، ولا إهانة الإنسان في حد ذاتها، إنما الجريمة ضد الإنسان الأبيض، وتطبيقه على أوروبا طرقا كولونيالية كانت إلى حد الآن من نصيب عرب الجزائر، وعمال المناجم في الهند، وزنوج أفريقيا»

(11) *Ibid.*, p. 18.

من المهم بمكان في آخر الأمر، مواصلة التساؤل حول معاني لفظ «زنجي» الذي أعاد إليه سيزير وسنغور الاعتبار في أوج عظمة العنصرية الامبريالية. وانه لمن الدلالة بمكان أنه في أواخر أيامه، كان ايمي سيزير يرى نفسه ملزما بتذكير فرانسواز فيرجيس بالقول: «زنجي أنا، وسأظل زنجيا»[12]. يعود ظهور وعي لديه بوجوده الزنجي إلى بداية سنوات 1930 عندما التقى في باريس بليوبولد سيدار سنغور وكتّاب أفرو-أمريكان لانغستون هيوغز Langston Hughes وكلود ماكاي Claude McKay وكونتي كولان Countee Cullen وستيرلينغ براون Sterling Brown ومن بعدهم ريشار ورايت Richard Wright وآخرون كثر. كان ظهور هذا الوعي نتيجة ذلك التساؤل الملح والمقلق الذي طرحه جيل من المفكرين السود على نفسه في ما بين الحربين. يتعلق هذا السؤال بالظرف الأسوَد من جهة، وإمكانيات الزمن من جهة أخرى؛ تساؤل سيلخصه ايمي سيزير على النحو التالي: «ما عسى أن نكون نحن في هذا العالم الأبيض؟ ماذا يمكن أن نأمل وماذا علينا أن نفعل»[13]؟ سؤال سيجيب عليه الكاتب ذاته دون أدنى غموض على النحو التالي: «نحن زنوج». بتأكيده الحاسم جدا على «زنجيته»، يؤشر على اختلاف لا ينبغي تبسيطه مهما كان الحال، ولا السعي إلى حجبه، ولا الحياد عنه بداعي انه يتعذر وصفه.

لكن ماذا كان يقصد بـ«زنجي»، هذه الإحالة أو فضلا عن ذلك هذا الاسم الذي يقول عنه فرانز فانون في كتابه *Peau noire, masques blancs* انه مجرد قصة خيالية؟ وماذا يجب أن نفهم اليوم من هذه الكلمة؟ يحيل هذا الاسم بالنسبة له، ليس إلى واقع بيولوجي، أو إلى لون بشرة وإنما يحيل إلى «إحدى الأشكال التاريخية التي فرضت على الإنسان». لكن هذه الكلمة هي أيضا مرادف لـ«نضال عنيد من اجل الحرية وترجي لا يلجم جماحه». يدل لفظ «زنجي» عند سيزير إذن على شيء جوهري لا يتعلق إطلاقا بعبادة العرق. لأنه محمل بكل ذلك القدر من الامتحانات (التي يصرّ سيزير على عدم نسيانها إلى الأبد)، ولأنه يشكل تعبيرا مجازيا بامتياز عن ذلك «الوضع على حدة». يعبّر هذا الاسم بأحسن شكل وعلى

---

(12) Aimé CÉSAIRE et Françoise VERGAS, *op. cit.*.

(13) كل الإحالات التي تلي مقتبسة من «Discours sur la négritude», *loc.cit.*

العكس مما ذكرنا آنفا على البحث عم يسميه «أخوة أوسع» أو فضلا عن ذلك «نزعة إنسانية على قدر مستوى العالم»[14].

هذا يعني أنّه يستحيل الحديث عن هذه الأناسة على قدر العالم في كلام ما سيأتي، كلام ما سيتموقع دائما قدامنا، والذي على هذا النحو، سيكون دائما محروما من اسم وذاكرة ولكن لا يمكن حرمانه من العقل قط - سيتجنب الشيء على هذا النحو دائما التكرار، لأنه مختلف دائما بشكل جذري. بالنتيجة ينبغي البحث عن كونية اسم «زنجي» ليس من جانب التكرار، ولكن من جانب **الاختلاف الراديكالي الذي من دونه يستحيل رفع السياج عن العالم.** لذا ينبغي باسم هذا الاختلاف الراديكالي إعادة تخيل «الزنجي» على اعتبار انه صورة ذلك الذي يكون على الطريق، على أهبة السير، ويعيش تجربة الاجتثات والغرابة. لكن حتى يكون لتجربة هذا المسار والخروج الجماعي معنى، تجربة ينبغي أن تترك حصة أساسية لأفريقيا، أن تعود بنا إلى أفريقيا أو على الأقل أن تمر بأفريقيا، قرين العالم الذي نعرف عنه أنّ وقته لقادم.

كان سيزير على يقين بأنّ وقت أفريقيا سيأتي، لذا كان علينا توقعه والاستعداد له. هذا التقييد الجديد لأفريقيا في سجل الجيرة، والبعيد الأقصى، والحضور المغاير، وما يمنع كل مقام وكل إمكانية إقامة، غير حُلُمية - إنها تلك الطريقة في سكن أفريقيا التي مكنته من مقاومة إغراءات الانعزال insularité؛ وربما في آخر الأمر أن أفريقيا التي بإتاحتها له فهم وجود قوى عميقة في الإنسان تتعدى الممنوع، هو ما أعطى لفكره طابعه البركاني.

لكن ما السبيل إلى إعادة قراءة سيزير من دون فانون؟ لقد تجلى العنف الكولونيالي الذي كان هذا الأخير شاهدا عليه في الجزائر على وجه التخصيص، واجتهد على التكفل طبيا بإصاباته، على شكل عنصرية يومية، وخاصة في التعذيب الذي كان الجيش الفرنسي يستعمله حيال المقاومين الجزائريين[15]. فالبلد الذي كاد أن يفقد حياته من اجله خلال الحرب العالمية الثانية انطلق في

(14) Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme, op. cit.*, p.54.

(15) Frantz FANON, *Les Damnés..., op.cit.*, chapitre 5.

إعادة إنتاج الطرق النازية خلال حرب وحشية وبدون اسم ضد شعب أنكر عليه حق تقرير مصيره. عن هذه الحرب، كان فرانز فانون غالبا ما يقول أنها اتخذت «هيئة إبادة جماعية حقيقية»[16] أو «مؤسسة إبادة»[17]. «أفضع»[18] حرب، وأكثرها صعقا قام بها شعب من اجل كسر الاضطهاد الكولونيالي»[19] فكانت سببا في إقامة «جو دامي لا يرحم»[20] في الجزائر. أفضت هذه الحرب على نطاق واسع إلى «تعميم ممارسات غير إنسانية»[21] كان من نتائجها أن تولد لدى الكثير من المستعمَرين انطباعا بأنهم «يعيشون نهاية العالم حقيقية»[22]. في أثناء هذا الصراع حتى الموت، انحاز فرانز فانون إلى الشعب الجزائري، من ثم لم تعد فرنسا تعترف به كأحد أبنائها، لقد «خان» الأمة، وأصبح «عدوا» لها واعتبر على هذا النحو زمنا طويلا بعد وفاته.

بعد هزيمتها في الجزائر وفقدانها إمبراطوريتها الكولونيالية، تقوقعت فرنسا على إقليمها. أصيبت بحبسة فغرقت في نوع من الشتاء ما بعد الامبريالي[23]. بماضيها الكولونيالي المكبوت، استقرت في «الضمير الحي» ونست فانون، مضيعة أساسا بعض الأسفار الكوكبية الجديدة للفكر التي طبعت الربع الأخير من القرن العشرين. ذلك هو حال، على وجه التخصيص، الفكر ما بعد الكولونيالي ونقد العرق[24].

لكن في كثير من باقي بقاع العالم واصلت الحركات المكافحة من اجل انعتاق الشعوب استحضار هذا الاسم ألبِدعي. بالنسبة للكثير من التنظيمات العاملة في قضية الشعوب المذلولة المكافحة من اجل العدالة العرقية أو من اجل

---

(16) *Ibid.*, p. 627.

(17) *Ibid.*, p.493.

(18) *Ibid.*

(19) Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 261.

(20) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 627.

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*

(23) Ann STOLER, «Colonial aphasia: race and disabled histories in France», *Public Culture*, vol. 23, nº 1, 2010.

(24) Achille MBEMBE, «Provincializing France?», *Public Culture*, vol. 23, nº 1, 2010.

ممارسات جديدة خاصة بطب الأمراض العقلية، فأن تقول فانون، كأنما هو لجوء إلى نوع من «الإفراط الدائم»، نوع من «الإضافة»، أو فضلا عن ذلك نوع من «بقية لا تدرك» الذي كان مع ذلك يسمح بالقول في موضوع العالم بقول «شيء راهن للغاية» في موضوع العالم[25].

في عالم مقسم بشكل تراتبي وحيث، وأيّا كان موضوع التصريحات الورعة، عوضت فكرة وجود ظرف بشري مشترك بعيدة عن القبول في الممارسات، أشكالا متنوعة من الميز العنصري، والوضع على حدة، والعزل الهيكلي، والتقسيمات القديمة الاستعمارية بامتياز. كان ذلك نتيجة، في غالب الأوقات، صيرورات التراكم الكوكبية عن طريق السلب، وأشكال جديدة من العنف والمظالم التي ولدها نظام اقتصادي عالمي متصاعد الوحشية، فاتحا الطريق أمام أوجه غير معهودة الكثير من الهشاشة، ومعيدا النظر في قدرة الكثير على البقاء أسياد حياتهم. لكن إعادة قراءة فانون هي في البداية تقدير مشروعه حق تقدير حتى يستمر بشكل أحسن، لأنّ فكره إن كان يرن كما ترن أجراس حين صلاة التبشير الملائكي، وإذا كان يملئ حقبته باهتزاز برونز، فذلك لأنه كان ردا جليا على قانون البرونز الكولونيالي، الذي التزم بمعارضته بصرامة معادلة، وقوة مناجزة مماثلة. كانت قوته تكمن في جوهرها، فكر في وضعية نابعة من تجربة معاشة جارية، غير مستقرة، ومتغيرة؛ تجربة -حد، محفوف بالمخاطر، حيث كان الوعي المفتوح، لذات مفكرة تراهن بتاريخها الخاص، ووجودها الخاص، واسمها الخاص باسم شعب مستقبل، في طريق الولادة. بالنتيجة يكمن التفكير، في منطق فانون، في الذهاب مع آخرين نحو عالم كنا نخلقه معا بشكل غير متناهي، وبطريقة لا رجعة فيها، في ومن خلال النضال[26]. حتى يبرز هذا العالم المشترك كان لزاما أن ينبسط النقد على طريقة شظية قذيفة موجهة لكسر، واختراق، وإفساد الجدار المعدني والحجري والبنية البيعظمية للاستعمار. تلك هي الطاقة التي جعلت من فكر فانون **فكرا تحوليا**.

---

(25) Miguel MELLINO, «Frantz Fanon, un classique pour le présent», *Il Manifesto*, 19 mai 2011 (disponible sur www.paperblog.fr).

(26) «ها نحن قد وقفنا ونتقدم الآن. من يمكنه إعادتنا إلى العبودية»
Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 269.

إنّ إعادة قراءة فانون اليوم، هي أيضا إعادة بالتناول لحسابنا وفي ظروفنا الخاصة بعض الأسئلة التي لم ينقطع عن طرحها على عهد حياته، والتي كانت كلها تتصل بإمكانية الوقوف، بالنسبة لكل ذات بشرية ولكل شعب، والسير على أقدامه الخاصة، والكتابة بعمله وأيديه، ووجه، وجسده، ونصيبه من تاريخ هذا العالم الذي نشترك فيه جميعا والذي نحن من وورثته جميعا[27]. وإن كان هناك بالفعل عند فانون شيء لن يبلى أبدا، فهو من غير شك، مشروع الصعود الجماعي في الإنسانية، حيث كان يرى أنّ هذا البحث المتعذر كبحه والعنيد عن الحرية يتطلب تجنيد كل احتياطات الحياة. إنه سعي يقحم الذات البشرية وكل شعب في عمل مذهل على الذات، في صراع حتى الموت من دون تحفظ الذي كان عليهم تحمله على انه مهمتها الخاصة لا يمكنها توكيله لغيرها.

على هذا الجانب شبه ألقرباني من فكره، كان واجب الانتفاضة أو حتى التمرد بمثابة أمر. كان ملازما لواجب العنف - مفهوم استراتيجي من معجم المفردات عند فانون، أثار عقب العديد من القراءات السريعة وأحيانا الرقيعة العديد من سوء الفهم. لذا ليس من باب العبث الرجوع بسرعة إلى الظروف التاريخية التي أسس فانون على خلفيتها تصوره للعنف .في هذا الصدد، لعله يجب التذكير بشيئين، أولهما أنّ العنف عند فانون يشكل مصطلحا سياسيا وإكلينيكيا على حد سواء. إنه مظهر إكلينيكي «لمرض» ذات طبيعة سياسية وفي الوقت نفسه ممارسة إعادة-ترميز حيث تُلعب إمكانية التبادلية، وبالتالي مساواة نسبية في وجه الحكم الأعلى المتمثل في الموت. هكذا من خلال العنف المختار عوض المتحمل، يحدث المستعمَر انقلابا على الذات، حيث يكتشف أنّ «حياته تنفسه نبضات قلبه هي مثل تلك الموجودة لدى المعمِر»، أو فضلا عن ذلك أن «بشرة المعمِر لا تعلو قيمتها على بشرة ابن البلد»[28]. في أثناء ذلك

(27) «أنا إنسان، ينبغي لي استعادة كل ماضي العالم»
Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 56.

(28) Bernard DORAY, «De notre histoire, de notre temps; à propos de Frantz Fanon, portrait d'Alice Cherki», *Sud/nord*, nº 14, p. 145-166 (disponible sur www.frantz-fanon.com).

يتشكل من جديد، ويعيد الاعتبار لذاته من جديد، ويتعلم من جديد قياس القيمة الحقيقية لوزن حياته وأشكال حضوره في جسده وفي كلامه، في الآخر وفي العالم.

على المستوى المصطلحي، يوجد العنف إذن في نقطة تقاطع بين اكلينيكا الذات وسياسة **الصابر** *politique du patient* حيث ينتشر خطاب فانون حول العنف بشكل عام والمستعمَر بشكل خاص. في الواقع يشترك السياسي والإكلينيكي عند فانون في كونهما أماكن نفسانية بامتياز[29]. في هذه الأماكن الفارغة على الأرجح، التي ينشطها الكلام، تتحدد العلاقة بالجسد وبالكلام. في هذا، كما في ذاك، يمكن أن نرى حدثين حاسمين بالنسبة للذات: التبدل الجذري وشبه لا رجعة فيه للعلاقة بالذات وبالآخر المتولدة عن الوضعية الكولونيالية[30] هذا من جهة، ومن جهة أخرى ضعف النفس غير العادي مواجهة صدمات الواقع. غير أن العلاقة بين هاذين العالمين هي أبعد ما تكون عن الاستقرار. علاوة على ذلك، لا يخلط فانون على الإطلاق بين سياسية الإكلينيكي وإكلينيكي السياسي إنما يتأرجح باستمرار من قطب إلى آخر، فتارة يتصور السياسي كأنما هو شكل من الإكلينيكي والإكلينيكي كأنما هو شكل من السياسي؛ ويؤكد تارة أخرى على الطابع الذي لا مناص منه وبالقدر نفسه على إخفاق الإكلينيكا أو مآزقها، خاصة هناك حيث تضعف صدمة الحرب، والتدمير المحيط، والألم، والمعاناة التي ينتجها بشكل عام القانون الحيواني للاستعمار من قدرات الذات أو المريض على ولوج عالم الكلام البشري[31] من هنا يمثل العنف الثوري تلك الهزة التي تفجر هذا التناقض. لكن فانون يبيّن انه، رغم كونه مرحلة مفتاحية في الانتقال من مكانة رعية السياسي، تكون بدورها في اللحظة الحية لانبثاقه منبعا لجراح

(29) Jacques POSTEL et Claudine RAZANAJAO, «La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon», *L'Information psychiatrique*, vol. 51, nº 10, décembre 1975.

(30) حول مفارقات وامكانيات سياسة حب انظر:
Matthieu RENAULT, «"Corps à corps". Frantz Fanon's erotics of national libération», *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 19, nº 1, 2011.

(31) Olivier DOUVILLE, «y a-t-il une actualité clinique de Fanon?», L'évolution psychiatrique, vol. 71, nº 4, 2006, p. 709.

نفسانية معتبرة. اذا كان العنف المذيت بشكل خاص إبان حرب التحرير يستطيع أن يصنع من نفسه كلاما، فذلك مرده لقدرته أيضا على الختم على الكلام وإنتاج لمن نجوا من تلك الحرب، الصمت، ووساوس مهلوسة وصدمات.

قيل أنّ فرنسا شنت في الجزائر «حربا شاملة» استحثت من لدن المقاومة الجزائرية إجابة شاملة أيضا. تيقن فانون في امتحان تلك الحرب والعنصرية التي كانت احد محركاتها، أنّ الاستعمار كان أساسا قوة سياسة قتل nécropolitique تحركها نزوة إبادة[32]. وبما أنّ كل وضعية استعمارية هي قبل كل شيء وضعية عنف مبيدة كمونا، والتي من اجل إعادة إنتاج نفسها والاستدامة وجب عليها أن تقدر بأنّ التحول إلى انتولوجية وإلى علم وراثيات لم يكن ممكنا تامين تدميرها إلا بواسطة «ممارسة مطلقة»[33]. متسلحا بهذه المعاينة، وسع فانون تخميناته حول ثلاثة أشكال من العنف: العنف الكولونيالي (الذي شكلت حرب الجزائر لحظة توهجه) والعنف التحرري الذي يمارسه المستعمَر (تشكل حرب التحرير الوطني مرحلته النهائية) والعنف في العلاقات الدولية. كان للعنف الكولونيالي في نظره أبعادا ثلاثة، كان عنفا **مُؤسساً** من حيث انه كان يترأس تأسيس نمط استعباد يجد أصوله في القوة، وسيره قائم على القوة، ومدته في الزمن كانت تبعا للقوة. كانت أصالة الاستعمار من هذا المنظور تتمثل في اكتساء مظاهر حالة مدنية الشيء الذي كان في الأصل، وفي سيره اليومي ضربا من ضروب حالة الطبيعة.

كان العنف الكولونيالي عنفا **إمبريقيا**، بحيث كان يطوق الحياة اليومية للشعب المستعمَر على نمط شبكي وجزيئي على حد سواء. وإذ صنعت من خطوط وعقد، الأكيد أن هذه الشبكة كانت فيزيقية -الأسلاك الشائكة في أوج فترة مراكز الاعتقال، والمحتشدات خلال مكافحة التمرد، لكنها كانت تشتغل أيضا حسب نظام خيوط متقاطعة على طول محور تصويب مجالي وطوبوغرافي

---

(32) Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 266. Voir aussi «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, 413 et suiv.

(33) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 489.

يتضمن المساحات (الأفقية) والمرتفعات (العمودية)[34] معا. في جهة أخرى كان التمشيط والاغتيالات خارج الدوائر القانونية وبتر الأعضاء يستهدف الفرد الذي كان ينبغي جس نبضاته ومراقبة ظروف تنفسه[35]. تغلغل هذا العنف الجزيئي إلى غاية اللغة، فسحق بكل ثقله كل مشهد من مشاهد الحياة، بما فيها مشهد الكلام. ذلك ما يتجلى بوجه خاص في السلوكيات اليومية للمستعمِر حيال المستعمَر: عدوانية عنصرية، احتقار طقوسي، إذلال لا نهاية له، تصرفات قاتلة - ذلك ما سماه فانون «سياسة الكراهية»[36].

كان العنف الكولونيالي في آخر الأمر عنفا **ظاهراتيا**، فمس على هذا النحو مجالات الحواس ومجالات النفس والوجدان على حد سواء. كان مبعثا لاضطرابات عقلية يصعب علاجها وشفائها، يقصي كل جدلية الاعتراف ولا يأبه بأية حجة أخلاقية. بتحامله على الزمن، إحدى الأطر العقلية المميزة لكل ذاتية، كان يعرّض المستعمَر لمخاطر فقدان استعمال كل علامة ذاكِرية، تلك التي كانت تسمح بالضبط بأن «يصنع من الضياع شيئا آخر غير هوة نزيفية»[37]. كان من وظائف العنف الكولونيالي إفراغ ماضي المستعمَر من كل جوهر، ليس هذا وحسب، بل إبعاد المستقبل أيضا. كان يضرب أيضا جسد المستعمَر الذي تتشنج عضلاته مثيرا التصلب والأوجاع. لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل حتى نفسه لم تسلم من ذلك، إذ لم يكن العنف يستهدف غير نزع دماغه، لا أكثر ولا أقل. إنها تلك القروح، والجروح والشجات التي ترسم جسد ووعي المستعمَر هي ما حاول فانون في ممارساته النظر فيها وتضميدها[38]. يرى فانون أنّ هذا العنف

---

(34) *Ibid.*, p. 494.

(35) «ليست الأرض وحدها ما تم احتلاله (...) الاستعمار (...) استقر في وسط الفرد (...) أنجز عمل تمشيط دائم، وطرد من الذات، وتقطيع أوصال عقلاني مستمر (..) انه البلد في شموليته، أنكر عليه تاريخه، نبضاته اليومية (...) في ظل هذه الظروف، يكون تنفس الفرد تنفسا ملاحظا، محتلا، انه تنفس قتال»
Frantz FANON, «Les femmes dans la révolution», *Annexe de L'An V..., op.cit.*, p. 300.

(36) *Ibid.*, p. 414, ou parfois, «le cercle de la haine», in *Les Damnés...*, p. 492.

(37) Olivier DOUVILLE, *loc. cit.*

(38) «سيكون لنا أن نضمد الجروح المتعددة وأحيانا لا تندمل التي أصيبت بها شعوبنا جراء المد الكولونيالي» في: Frantz FANON, *Les Damnés..., op. cit.*, p. 625.

الثلاثي (لنسميه السيادي) المتكون في الواقع من «عنف متعدد الأشكال، متنوع، متكرر، وتراكمي[39] - كان المستعمَر يعيشه على مستوى العضلات والدم، فلم يكن يلزم المستعمرَ وحده بإدراك حياته على أنها «صراع دائم ضد الموت الجوي»[40]، إنما كان في الواقع يعطي لحياته برمتها هيئة «موت غير مكتمل»[41]، ليس هذا وحسب، بل كان يثير بشكل خاص غضبا داخليا، غضب «الإنسان الملاحق» المجبر على التأمل بعينيه واقع «الوجود الحيواني بامتياز»[42].

لقد كان عمل فانون برمته شهادة لصالح ذلك الوجود المضطهد والمتلف. كان بحثا عنيدا على علامات الحياة التي بقيت في هذا التحطم الكبير، حالة لا تصدق؛ في هذا القتال المباشر مع الموت، الذي كان يعلن عن ميلاد حياة جديدة ليس إلا[43]. مع فانون يتحد الناقد بالفاعل وشاهد العيان على الأحداث التي يرويها وينصت إلى عالم يتفجر من أحشاء النضال، ويجعل من كلامه الشبيه بسلك توهج شهادة وتصريحا أمام العدالة معا. ويبقى أنّ الشهادة في وضعية كولونيالية هي قبل كل شيء وصف حيوات غارقة في احتضار لا نهاية له. إنها «مشي، خطوة بعد خطوة، على طول الجرح الكبير الذي لحق الشعب الجزائري وأرضه»[44]. كان ينبغي كما قال «مساءلة الأرض الجزائرية شبراً شبراً»، «قياس التجزئة» و«حالة الشتات» الناتج عن الاحتلال الفرنسي[45]. ينبغي الإنصات إلى اليتامى الجزائريين «الذين يمشون مذعورين وجائعين» بينما «الزوج يقتاده العدو، ثم يعود وجسده تكسوه كدمات، الحياة مضطربة والفكر جامد»[46]. تفترض مثل هذه الطريقة تنبها لمشاهد حداد، بعدما حلت في أماكن

(39) Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 414.

(40) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 428.

(41) Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 361.

(42) *Ibid.*, p. 414. voir aussi «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, p. 413-418.

(43) Matthieu RENAULT, «Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon», *Cahiers Sens public*, nº 10, 2009, (disponible sur <www.sens-public.org>)

(44) Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 351.

(45) *Ibid.*

(46) *Ibid.*

الضياع هذه والتمزيق تصرفات جديدة بعد العويل الذي كان في ما مضى. في هذا الصدد يلاحظ فانون أنّ البكاء والصراخ لم يعدا يجديان في امتحان الصراع، حيث لم نعد نتصرف كما كنا نتصرف من قبل، بل أصبحنا «نكز الأسنان ونصلي سرا. فما إن رميت خطوة إضافية إذ تنبعث أصوات الفرح لتحي موت مجاهد سقط في ساحة الشرف»[47]، بعدما برزت من تغير وجه المعاناة والموت «مجموعة روحية»[48] جديدة.

عنف المستعمَر المحرر

عند فانون يوجد فرق مكانة يفصل بين العنف الكولونيالي وعنف المستعمَر. لم يكن عنف هذا الأخير أيديولوجيا بل كان نقيض العنف الكولونيالي تماما. حيث تجلى قبل أن يكون موجه عن قصد ضد السحق الكولونيالي خلال حرب التحرير الوطنية في شكل تفريغ شحنة خالص - عنف لغرض محدد، زاحف وصريع، حركة قاتلة وانفعال ابتدائي يقوم به «الإنسان المطارد»، «ليس له اختيار»، «السيف على عنقه أو ليكون كلامنا أوضح، «القطب الكهربائي على الأجزاء التناسلية»[49]، يريد أن يقول بشكل مرتبك أنه «مستعد للدفاع عن حياته»[50].

كيف يمكن تحويل هذا الغليان الطاقوي وغريزة البقاء التافهة هذه إلى كلام سياسي مليء وكامل؟ كيف يمكن تحويله إلى صوت-معاكس تأكيدي في وجه منطق الموت الذي تحمله قوة الاحتلال؟ كيف نجعل منه حركة محررة لها صفات القيمة، والعقل، والحقيقة؟ هي أسئلة شكلت منطلق تخمينات فانون حول عنف المستعمَر، ذلك العنف الذي لم يعد يتحمله، ولا أن يُفرض عليه، ولا أن يكون ضحيته المستسلمة بقدر ما. بالعكس أصبح الأمر يتعلق بعنف اختاره المستعمَر لتقدميه عطاء للمحتل، هبة يصفها فانون في كلام «العمل»-

(47) *Ibid.*, p. 349-350.

(48) *Ibid.*, p. 351.

(49) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 468.

(50) Frantz FANON, «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, p. 415..

«ممارسة عنيفة»، «ردة فعل على العنف الأول الذي بادر به الاحتلال»[51]. يصدر هذا العنف على شكل طاقة تدور ومن خلالها «يجعل كل واحد من نفسه حلقة عنيفة [من] سلسلة، [من] كائن عضوي عنيف»، في «ذلك الملاط المصنوع من الدم والغضب»[52]. رفض عنيف لعنف مفروض، شكل عنف المستعمَر لحظة كبرى في إعادة-ترميز[53]. كان الهدف من هذا العمل إنتاج الحياة لكن لا يمكن للحياة أن «تخرج من جثة المحتل في طور التعفن»[54]. يتعلق الأمر إذن بحق بإعطاء الموت لمن ألف عدم تلقيها، وإنما ألف إخضاع الغير بدون تحفظ ولا مقابل.

كان فانون يعي أنه باختيار «العنف المضاد» يفتح المستعمَر الباب أمام إمكانية تبادلية مضرة للغاية - «ذهاب وإياب الرعب»[55]، لكنه كان يرى انه في سياق متطرف، حيث ألغي كل تمييز بين سلطة المدنية والسلطة العسكرية، أنّ قانون توزيع الأسلحة في مجتمع الاحتلال غيّر بعمق الطريقة الوحيدة التي كانت توفر للمستعمَر العودة إلى الحياة وفرض إعادة تحديد توزيع الموت عن طريق العنف. غير أنّ المبادلة الجديدة التي تلت كل ذلك ظلت غير متكافئة. ألا يتجاوز «الرش بالرصاص من الطائرات أو قصف مدفعية الأسطول» «في الرعب والأهمية ردود المستعمَر»[56]؟ من جهة أخرى، لا يسمح اللجوء إلى العنف أوتوماتيكيا إقامة تكافئ نسبي بين حياة المعمر وحياة المستعمَر. ألا يثير«قتل سبعة فرنسيين أو جرحهم في جبل ساكامودي» «استياء الضمائر المتحضرة» أكثر مما يثيره «نهب دواوير غرغار، ودشرة جراح، [أو] قتل سكان كانوا سببا في الكمين»[57].

وأيًا كان الأمر، فما يعطي لعنف المستعمَر بعده الايتيقي هو علاقته

---

(51) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 495.

(52) *Ibid.*

(53) Bernard DORAY, *La Dignité : les debouts de l'utopie*, La Dispute, Paris, 2006.

(54) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 495.

(55) *Ibid.*, p. 492.

(56) *Ibid.*

(57) *Ibid.*

الوطيدة بموضوع العناية والإبراء -المقدم للجرحى في المستشفيات العسكرية في ثغور الجبال، وللمساجين الذين يرفض قتلهم في مضاجعهم كما كانت تفعل القوات الكولونيالية مع ضحايا التعذيب الذين تفككت شخصيتهم، ومع الجزائريات اللائي جنت بعد اغتصابهن أو حتى الجلادين المسكونين من لدن روح قرين ضحاياهم المذهل[58]. زيادة على تضميد أشكال الوحشية الكولونيالية، يحيل عنف المستعمَر إلى ثلاثة أشياء. يحيل في البداية إلى إنذار يوجهه التاريخ لشعب واقع في كماشة ووضعه في موقف لا يطاق. فالشعب المعني مطالَب بشكل ما بممارسة حريته، والتكفل بنفسه، وتسمية نفسه، والخروج إلى الحياة، أو إن أبى، أن يتحمل مسؤولية نيته السيئة. فهو مطالب بأن يختار ويخاطر بوجوده، وتعريض نفسه و«استثمار بشكل كلي احتياطاته وموارده الأكثر سرية»[59]- شرط ليخرج إلى الحرية. تحمل هذه المخاطرة إيماناً لا يزعزع بقوة الجماهير وفلسفة الإرادة - أن يصبح إنساناً من بين أناس آخرين.

لكن نظرية فانون حول العنف لا معنى لها خارج إطار نظرية اعم، نظرية **الصعود في الإنسانية**. يتمثل هذا الصعود في الإنسانية في سياق الاحتلال الذي يشكل المشهد الأصلي في فكر فانون، في نقل الذات بفعل قوتها الخاصة نحو مكان يعلو على ذلك المكان الذي اجبر على البقاء فيه بسبب عرقه، أو نتيجة للإخضاع. تعافى ذلك الإنسان المكمم، الذي أجبر على الركوع، وحكم عليه بالصياح بمحض إرادته، فخرج إلى أنوار الخشبة، وارتفع إلى مستوى الذات والرجال الآخرين، بالعنف اذا اقتضى الأمر ذلك - ذلك ما وصفه فانون بـ«الممارسة المطلقة»[60]. وهو في خلال ذلك يعيد فتح لنفسه وللإنسانية جمعاء مبادأة بجلاديه إمكانية حوار جديد وحر بين ذاتين إنسانيتين متساويتين هنا، حيث كانت العلاقة في ما مضى تعارض قبل كل شيء بين إنسان (المحتل) وموضوعه (المستعمَر). بالنتيجة لم يعد يوجد ابيض ولا أسوَد، إنما عالم مخلص من عبء العرق عالم يصبح كل واحد وارثه.

---

(58) *Ibid.*, chapitre 5.

(59) Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 361.

(60) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 4¡9.

اذا كان ثمة معرفة قد اقترحها فانون، فالأكيد أن الأمر يتعلق بمعرفة في الوضعية - معرفة تجارب تعريق وإخضاع؛ معرفة بالوضعيات الكولونيالية وبالوسائل الكفيلة بوضع حد لها. فسواء تعلق الأمر «بالإحساس ببؤس الأسوَد» الذي يواجه بنية النظام الاجتماعي العرقية، أو وصف التحولات التي جاءت بها حرب التحرير في الجزائر، كانت هذه المعرفة من كل الجوانب معرفة متحزبة، إذ لم تكن تستهدف موضوعية ولا حيادا، ذلك ما جعل الكاتب يقول «ما كنت أريد أن أكون موضوعيا. إنه أمر كاذب، زيادة على ذلك، لم يتسن لي أن أكون موضوعيا»[61]. كان التحزب بداية بالسير على درب النضال مع كل أولائك الذين جرحهم الاستعمار، وانتزع منهم أدمغتهم، وجرّهم إلى الجنون-والمعالجة والإبراء حيث كان ذلك لا زال ممكنا.

كان الأمر يتعلق أيضا بمعرفة تربط بشكل غير منفصل بين نقد الحياة وسياسة النضال والعمل اللازم تفاديا للموت. كان موضوع النضال من وجهة نظره إنتاج الحياة، «العنف المطلق» لاعبا، في هذا الصدد وظيفة إزالة السموم ومـُمّأسِسة. بالفعل، بواسطة العنف «يصبح "الشيئ" المستعمَر إنسانا» ويُخلق أناس جدد، «كلام جديد، إنسانية جديدة»[62]. بالمقابل تتماثل الحياة مع صراع لا نهاية له[63]، إذ الحياة، بالمعنى الدقيق، ما هي إلا ما أنتجه الصراع. للصراع من حيث هو صراع ثلاثة أبعاد: بداية يهدف الصراع إلى تدمير ما يدمِّر، يبتر، ويفكك، ويعمي، ويثير الخوف والغضب. أما الهدف الثاني منه فإنه يتمثل في معالجة، واحتمالا إبراء الذين واللواتي جرحهم السلطان، اغتصبهم، وعذبهم، وسجنهم، أو ببساطة جننهم. من هنا تدخل وظيفة العنف في المسار العام للمعالجة. في الختام يكون موضوع الصراع منح قبر لمن سقطوا، و«قتلوا غدرا»[64]، من هذا المنظور يؤدي الصراع دور دفن. يظهر واضحا في مطلع هذه الوظائف الثلاث ذلك الرابط الموجود بين السلطان والحياة، فالسلطان من هذا

---

(61) Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 131.

(62) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 452.

(63) *Ibid.*, p. 495.

(64) Frantz FANON, «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, p. 417.

المنظور ليس سلطانا إلا من حيث أنه يمارس سلطانا على الحياة في نقطة القسمة بين الصحة والمرض والموت (الوضع في قبر).

كان الصراع الذي تحدث عنه فانون يجري في سياق حيث كان السلطان - في هذه الحالة السلطان الكولونيالي- يميل إلى اختزال ما يقوم مقام حياة في أقصى ما يوجد من عراء الجسد والحاجة. كان فانون يصف عراء الجسد والحاجة بالقول: «كانت علاقات الإنسان مع المادة، ومع العالم، ومع التاريخ في الحقبة الكولونيالية علاقات مع الغذاء»[65] فأن تعيش، بالنسبة للمستعمَر كما قال، «ليس معناه أن تجسّد قيّما، أن تندرج في تطور منسجم وخصب للعالم» إنما معناه ببساطة «أن لا تموت». فأن توجد، «هو إبقاء على الحياة» ثم يستطرد قائلا: «غير أن الاحتمال الوحيد هو تلك المعدة التي زاد ضيقها، ومهما كانت أقل تشددا إلا أنه يجب إرضاءها.». يرى فانون أنّ هذا الاستيلاء على الإنسان بقوة المادة، مادة الموت ومادة الحاجة؛ يشكل بالمعنى الدقيق زمن «قبل الحياة»، «الليل الكبير» الذي ينبغي الخروج منه[66]. نتعرف على زمن قبل الحياة بكون المسألة بالنسبة للمستعمَر تحت سلطانه، لا تتلخص في إعطاء معنى لحياته، وإنما حري به «إعطاء معنى لموته»[67]. وصف فانون هذا «الخروج من الليل الكبير» بشتى المسميات: «التحرر»، «النهضة»، «الإرجاع»، «الاستبدال»، «الانبثاق»، «الطفو»، «الفوضى المطلقة»، أو فضلا عن ذلك «المشي في كل وقت، ليل نهار»، «وضع رجل جديد على الأقدام»، «إيجاد شيء آخر»، ذات جديدة تبرز كاملة من «الملاط المعجون بالدم والغضب» - ذات تكاد لا تقبل التحديد، مدينا دائما كأنما انزياح يقاوم القانون والتقسيم والجرح.

بالنتيجة اختلط نقد الحياة عند فانون بنقد المعاناة، والخوف، والحاجة والقانون -خاصة قانون العرق الذي يصنع العبد، ويدوس على الفكر، ويستنفذ الجسد والنظام العصبي على حد سواء. كما اختلط هذا النقد أيضا بنقد القياس

---

(65) Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 671.
كل الاقتباسات التي تلي مأخوذة من الصفحة ذاتها

(66) *Ibid.*, p. 673.

(67) Frantz FANON, «Pourquoi nous employons la violence», *loc. cit.*, p. 415.

والقيمة - شرط مسبق لإقامة سياسة من اجل المساواة والكونية، لكن هذه السياسة - الاسم الآخر للحقيقة والعقل- لم تكن ممكنة إلا شريطة أن نريد ونطالب «الإنسان المقابل» - إلا شريطة القبول بأن يكون ذلك «الإنسان أكثر من جسد»(68). تقتضي إعادة قراءة ذلك الإنسان اليوم إذن تعلم إعادة حياته، وعمله وكلامه إلى التاريخ الذي شهد ميلاده، والذي عمل جاهداً، بالنضال والنقد، على تحويله هذا من جهة، ومن جهة أخرى عمل ترجمة، في لغة عصرنا، تلك المسائل الكبرى التي ألزمته على الوقوف، والإجتثاث من جذوره والسير مع آخرين، رفقاء، على طريق جديد كان يجب على المستعمَرين رسمه بقواهم وإبداعيتهم الخاصة وإرادتهم التي لا تختزل. اذا كانت تلك المزاوجة بين النضال والنقد هو ما ينبغي لنا إعادة تحيينه في الظروف المعاصرة، فإنه لا بد من أن نفكر، في نفس الوقت وضد فانون، في اختلافه مع البعض منا، كون التفكير، بالنسبة إليه، هو قبل كل شيء الخروج من الذات، وأن يضع الإنسان حياته على الميزان.

هذا يعني أنّ عالمنا لم يعد عالمه - بعد كل هذا! زيادة على ذلك تزدهر الحروب الكولونيالية وشبه الكولونيالية الجديدة من جديد، وتحولت أشكال الاحتلال كلية مع ما تحمله من رصيد تعذيب، ومحتشدات دلتا، وسجون سرية، ومزيد من النزعة العسكرية والقضاء على التمرد، ونهب الخيرات عن بعد. فحتى إن تغير مشهد مسالة تقرير مصير الشعوب، إلا أنها لا زالت تطرح بمفاهيم أساسية بالقدر نفسه الذي طرحت به في عهد فانون. في عالم يتبلقن من جديد من حول زريبة، وجدران، وحدود، في حد ذاتها معسكرة أكثر فأكثر حيث بقي كلَب تعرية النساء محتدماً، والتضييق على حق الحركية أكثر فأكثر بالنسبة للعديد من الفئات المنمطة عرقيا، كان لا بد من أن يجد نداء فانون القوي من اجل بزوغ العالم أصداء واسعة. ذلك ما نراه في وقت حيث تنتظم في ربوع المعمورة أشكال نضال جديدة- خلوية أفقية - جانبية - خاصة بالعهد الرقمي.

---

(68) Frantz FANON, *Pour la révolution africaine, op.cit.*, p. 703.

ويبقى أنه، اذا كنا مدنين بشيء لفانون، فما من شك أننا مدنين له بالفكرة التي مفادها انه يوجد في كل شخص إنساني شيء لا يمكن ترويضه أصلا، شيء لا يمكن للهيمنة -أيا كانت أشكالها- إقصاءه ولا احتواءه، ولا قمعه، كلية على الأقل. عمل فانون جاهدا على فهم صيغ تفجر هذا الشيء في سياق كولونيالي الذي في واقع الأمر، لم يعد واقعنا تماما، حتى وإن بقي قرينه، تلك العنصرية المؤسساتية، دابتنا. كل هذا جعل من مؤلفاته، بالنسبة للمضطهدين أجمعين كأنما هي نوع من الفحم المتحجر الليفي، سلاح من السيليكس.

سحاب المجد

اتخذ هذا السلاح من السيليكس عند نيلسون منديلا شكلا مجازيا تماما. فطالما أنّ الابرتايد لم يكن في يوم ما شكلا عاديا من أشكال الهيمنة الكولونيالية والاضطهاد العرقي، أفرز في المقابل طبقة من الرجال والنساء يكادون يكونون غير عاديين، لا يخافون، عجلوا مقابل تضحيات جسام بإلغائه. اذا كان منديلا هو الذي، من بين هؤلاء، من أصبح اسمهم فذلك لأنّه عرف، في كل مفترق طريق في حياته كيف يقترض، أحيانا تحت ضغط الظروف، ولكن غالبا بشكل إرادي، سبل غير منتظرة. لقد تلخصت حياته في بعض الكلمات: إنسان متأهب دائما، خفير على أهبة الانطلاق ستساهم عودته المتكررة، غير المنتظرة والمعجزة معا، أكثر في أسطرته. لا توجد الرغبة في المقدس والتوق للسر وكفى في أساس الأسطورة، إنما تزدهر الأسطورة بداية في جوار الموت ذلك الشكل الأولي للانطلاق والاقتلاع.

لقد عاش منديلا مبكرا هذه التجربة عندما تحول إلى الوطنية كما يتحول آخرون إلى دين ما، فأصبحت مدينة مناجم الذهب، جوهانسبرغ، مسرحا رئيساً للقائه مع قدره. حينئذ بدأ مسار طويل ومؤلم جدا من الحرمان والاعتقالات المتكررة، والتحرشات، والمثول المتعدد أمام المحاكم، والإقامة بانتظام في الزنزانات مع ما يرافقها من تعذيب وطقوس الإذلال، وفترات من الحياة السرية امتدت كثيرا أو قليلا، وانقلاب عالمي النهار والليل، وتنكرات مكللة بما قل أو كثر من النجاح، وحياة عائلية مفككة، ودور احتلت ثم هجرت - الإنسان

المناضل المطارد، الهارب، على أهبة الانطلاق باستمرار تقوده في ذلك قناعة بحلول يوم قريب، يوم العودة[69].

لقد عرّض نفسه لمخاطر كبيرة، مخاطر على حياته التي عاشها بشكل مكثف، وكأن كل شيء كان يجب معاودته في كل مرة، وكأنما كل مرة كانت هي الأخيرة. ولكنها أيضا مخاطر مع حياة آخرين كثر. لقد تجنب الإعدام بأعجوبة. كان ذلك في العام 1964. مع شركائه في التهمة، كان قد استعد له قبل الإدانة: «لقد فكرنا في هذا الاحتمال، واذا كان بدا من أن نختفي فليكن ذلك في سحاب من المجد. وإنه لمن دواعي السرور أن تكون تجربتنا عطاءنا الأخير لشعبنا ولهذا التنظيم.». ومع ذلك، كانت هذه النظرة الافخارسية خالية من كل رغبة في الاستشهاد. إذ عكس كل الآخرين من روبن أم نيوبي Ruben Um Nyobè مرورا بباتريس لوممبا Patrice Lumumba وأميلكار كابرال إلى مارتن لوثر كينغ وغيرهم كثير، سيفلت من المنجل الكبير، ليعيش في السجن حقيقة تجربة هذه الرغبة في الحياة، على حدود بين الأشغال الشاقة والنفي. أصبح السجن مكان امتحان إلى أقصى حد، امتحان الحبس وعودة الإنسان إلى ابسط تعبيره. سيتعلم منديلا في ذلك المكان، حيث يسود إملاق إلى أقصى حد سكن الحجيرة على طريقة حي مجبر على أن يأهل نعشا[70].

خلال ساعات وحدانية طويلة وفظيعة كانت تدفعه إلى تخوم الجنون، سيكتشف منديلا ما هو أساسي، ما يكمن في الصمت وفي الجزئيات. سيتحدث كل شيء إليه من جديد: تلك النملة التي لا ندري إلى أين تجري؛ والحبة المدفونة التي تموت ثم تنهض خالقة توهما بوجود حديقة داخل الاسمنت المسلح، واكفهرار أبراج المراقبة، والأبواب الحديدية الثقيلة التي تغلق فتحدث صخبا كبيرا؛ قطعة من شيء، أي شيء كان، صمت الأيام الكئيبة المتشابهة من غير أن يبدو عليها أنها تمر؛ الزمن المتمدد بشكل لا ينتهي؛ تباطأ الأيام وبرودة

(69) Nelson MANDELA, *Conversations With Myself*, Macmillan, Londres, 2010.

(70) voir Sarah NUTTALl et Achille MBEMBE, «Mabdela's Mortality», in Rita BARNARD (dir.), *The Cambridge Campanion to Mandela*, Cambridge University Press, Cambridge (à paraitre)

ليالي الشتاء والريح التي تصيح من اليأس على طريقة البومات المهمومة بشيء لا ندري ما هو؛ الكلام الذي شح كثيرا؛ وذلك العالم خارج الجدران الذي لم نعد نسمع همساته؛ والعمق السحيق الذي مثله سجن جزيرة روبن Robben Island وعلامات مؤسسة إعادة التربية على وجهه الذي نحته الألم بادية في عيناه التي أذبلها ضوء الشمس المنعكس على بلور الصخر، في تلك الدموع التي ليست دموع قط، وغبار الكفن على ذلك الوجه المحول إلى طيف شبحي وفي رئتيه، على عظام أصابع رجليه، وذلك الغلاف المتسكع الذي يستعمله كحداء، ولكن فوق كل ذلك، تلك البسمة المرحة والساطعة، تلك الوقفة الفخورة، اليد مقبوضة، متأهب لمعانقة العالم من جديد ونفخ العاصفة.

يكاد يكون مجردا من كل شيء سيناضل منديلا، خطوة بعد خطوة حتى لا يتخلى عن بقية الإنسانية التي يريد جلادوه انتزاعها منه أيًا كان الثمن والتلويح بها كآخر مغنمة. محكوم عليه بالعيش بلا شيء تقريبا، يكاد يكون مجردا من كل شيء، تعلم المحافظة على كل شيء، ليس هذا وحسب، بل تعلم أيضا زراعة ترفع عميق حيال أشياء الحياة المدنسة. بالنتيجة مهما كان سجينا محبوسا بين حائطين ونصف إلا انه لم يكن عبدا لأحد. زنجي العظم واللحم، سيعيش منديلا بجوار الكارثة، بعدما دخل ليل الحياة بقرب الدياجير باحثا عن فكرة بسيطة ألا وهي كيف يعيش متحررا من العرق والهيمنة التي تحمل الاسم نفسه. لقد أدت به اختياراته إلى مشارف الهاوية، وابهر العالم لأنه رجع حيا من البلد الظل، قوة متدفقة عشية قرن متداعي لم يعد يعرف الحلم.

مثله مثل الحركات العمالية في القرن التاسع عشر، أو فضلا عن ذلك نضالات النساء ستسكن حداثتنا رغبة الإلغاء التي حملها العبيد من قبل. إنه الحلم الذي ستمدده، في بداية القرن العشرين، النضالات الكبرى من اجل تصفية الاستعمار، التي اتخذت منذ البداية بعدا عالميا. لم تكن دلالتها محلية وكفى إنما كانت كونية دائما. إذ كانت في كل مرة، حتى عندما تجند الفاعلين المحليين في بلد أو في إقليم وطني واضح الحدود، منطلق تضامنات على صعيد كوني وعابر للأوطان سمحت في كل مرة بتوسيع، أو فضلا عن ذلك تعميم الحقوق التي بقيت إلى حد الآن حكرا على عرق بعينه.

نحن إذن بعيدين عن العيش في حقبة ما بعد عرقية حيث ربما تكون مسائل الذاكرة والعدل والمصالحة من دون موضوع. لكن هل بإمكاننا الحديث عن عهد ما بعد سيزير؟ نعم اذا كنا في عناق حميمي نعانق المدلول «زنجي» ليس بهدف ارتضائه وإنما بهدف تشويشه أكثر حتى يتسنى الابتعاد عنه وتجنب خطره بشكل أحسن، وإعادة تأكيد أفضل على كرامة كل كائن بشري الفطرية، وعلى فكرة وجود مجموعة بشرية واحدة، وإنسانية واحدة، وتشابه وتجاور بشري جوهري. نجد المصادر العميقة لعمل الزهد هذا في أحسن ما جادت به التقاليد السياسية والدينية والثقافية الأفروأمريكية والأفريقية الجنوبية. انه حال الديانة التنبؤية لذرية العبيد أو فضلا عن ذلك الوظيفة الطوبوية المميزة كثيرا لعمل الإبداع الفني. لأنه بالنسبة للمجموعات التي لطالما كان تاريخها تاريخ إذلال وخذلان، غالبا ما مثل الإبداع الديني والفني وقاية أخيرة من قوى التجريد من الإنسانية والموت. طبع هذا الإبداع المزدوج كثيرا الممارسة السياسية. وواقع الأمر أنها كانت دائما تشكل غلافه الميتافيزيقي والجمالي، على اعتبار أنّ من وظائف الفن والدين الإبقاء على أمل الخروج من العالم كما كان وكما هو، ومجيء جديد إلى الحياة، والاستمرار في الحفل.

لم يكن للعمل الفني هنا في يوم ما وظيفة أولى تتمثل في تمثيل بسيط وتوضيح، أو سرد الواقع. انما كان دائما من طبيعته تشويش ومحاكاة الأشكال والمظاهر الأصلية. باعتباره شكلا تصويريا، كان يقيم بالتأكيد، علاقات تشابه مع الأصلي ولكن في الوقت نفسه كان يضاعف باستمرار هذا الأصلي نفسه. في الواقع لم يكن في اغلب التقاليد الجمالية الزنجية، عملا فنيا إلا حيث، بعد القيام بعمل التلافي هذا، كانت الوظيفة البصرية، ووظيفة اللمس، ونمط الأحاسيس مجتمعة في حركة واحدة تهدف إلى الكشف عن قرين العالم. هكذا في فترة إنجاز، كانت الحياة اليومية المحررة من القواعد المقبولة هي التي تخرج على مسرح الأحداث، من دون حائل ولا شعور بذنب.

اذا كانت ثمة خاصية مميزة للإبداع الفني، فذلك لأنّنا نجد دائما في أصل

فعل الإبداع عنف يلعب، تدنيس للمقدس، وخرق مقلد نأمل منه أن يخرج الفرد ومجموعته من العالم كما كان وكما هو كائن. إنّ هذا الأمل في تحرير الطاقات المخبئة أو المنسية، ترجي انقلاب محتمل للقوى المرئية وغير المرئية، وذلك الحلم المخبئ بانبعاث الكائنات والأشياء، هو بالضبط الأساس الأنثروبولوجي والسياسي الذي يقوم عليه الفن الزنجي الكلاسيكي. يحتل الجسد مركزه، ورهاناً جوهرياً لحركة السلطات، ومكاناً متميزاً لكشف هذه السلطات، ورمز بامتياز للمديونية التي تتأسس عليها كل جماعة بشرية، تلك التي نرثها دون أن نريدها، ولا يمكن أبدا تصفيتها كلية.

مسالة المديونية، ذلك هو الاسم الآخر للحياة. الأمر هكذا لأنّ الموضوع المركزي في الإبداع الفني، أو فضلا عن ذلك، روح المادة كان دائما في نقد الحياة، والتأمل في الوظائف التي تقاوم الموت. ينبغي في هذا الصدد أيضا أن نوضح بأنّ الأمر لم يكن يتعلق في يوم ما بنقد للحياة في المجرد، ولكن كان يتعلق دائما بتأمل في الظروف التي تصنع من النضال لأجل أن تكون حيا، والبقاء حي، والبقاء، باختصار أن تعيش عيشة إنسانية، المسالة الجمالية -وبالتالي السياسية- بامتياز. لهذا السبب، سواء تعلق الأمر بالنحت، أو الموسيقى، أو الآداب الشفهية، أو عبادة الآلهة، كان الأمر متعلقا دائما بإيقاظ القوى النائمة ومواصلة الحفل، تلك القناة المميزة للتناقض الوجداني، ذلك المسرح المؤقت للترف، والصدفة، والبدل، والنشاط الجنسي، وذلك التعبير المجازي عن تاريخ قادم. لم يحدث في يوم يذكر ما هو تقليدي في هذا الفن، ولو لأنه كان دائما منظما بطريقة تبرز هشاشة النظام الاجتماعي غير العادية. إنه إذن فن لم يكف في يوم ما عن إعادة إبداع الأساطير، وتحويل التقليد وتقويضه في الفعل نفسه الذي كان يتظاهر بمأسسته والمصادقة عليه. فالأمر إذن كان دائما متعلقا بفن تدنيس القدسيات بامتياز، والقربان والإنفاق الذي يضاعف الأوثان الجديدة قصد تفكيك معمم للوجود - بالضبط، من خلال اللعب والترفيه والفرجة، ومبدأ التحول التام. إذن تلك الإضافة الطوباوية والميتافيزيقي والجمالية معا هي ما يمكن لنقد راديكالي للعرق الإسهام بها في الديمقراطية.

في جهة أخرى، وجد النضال دائما، باعتباره ممارسة تحريرية، في المسيحية جزءا من موارده الخيالية. لكن المسيحية التي نتحدث عنها هنا ليست مسيحية الكنيسة بداية - ما يتأسس في البداية كهيئة مراقبة دوغمائية، في المكان بالضبط حيث يفتح الفراغ؛ كما أنّ الأمر لا يتعلق بخطاب معين حول الرب الذي كانت وظيفته دائما ترجمة «عجز الإنسان المتزايد عن الالتحاق برغبته الخاصة»[71]. بالمسيحية كان العبيد وذريتهم يفهمون ما حدث حقيقة في وسط نوع غريب من انقسام في نفس مجال حقيقة هي دائما في طور الانفتاح، مرتقبة - مستقبلية. يفهمون ذلك التصريح المبدئي الذي مفاده «شيء ما حدث؛ جرى حدث؛ لسان انحلت عقدته؛ أصبح بالإمكان أن يرى الإنسان بعينيه، ويسمع بأذنيه؛ والشهادة بلغته الخاصة لكافة الأمم». هذا الحدث هو في نفس الوقت مجيء، انه «هنا»، «هناك»، «الآن» الذي يشير في نفس الوقت إلى لحظة، إلى حاضر، ولكنه يشير بالخصوص إلى إمكانية يوبيلي Jubilé، نوع من تمام الأزمنة عند شعوب الأرض كافة، مجتمعة أخيرا حول شيء ما لا نهاية له، ليس هناك ما يستطيع أن يحد منه.

لكن ما سيطبع النقد من أصل أفريقي للمسيحية بشكل كبير، هو بوجه خاص ذلك الموضوع الثلاثي المتمثل في التجسيد والتصليب والبعث، موضوع القربان والخلاص[72]. متأملا قصة فيليب والخصي الحبشي Philipe et l'eunuque في العام 1882 كان ادوارد بلايدن Edward W. Blyden يرى في معاناة ابن الإنسان استباقا للامتحانات التي ستعترض العرق الزنجي لاحقا. يراهن رب الخلاص بالحلول في جسد زنجي خاضع للوحشية والحرمان والعنف. كان الرهان رهان معنى سيأتي، مفتوح. يبين حدث الصليب، في نظر ذات الكاتب، تصورا للرب وعلاقته مع الإنسانية المعانية - علاقة عدل ومجانية واعتراف لا مشروط. في هاتين اللحظتين ألا وهي لحظة موت المسيح العنيف وبعثه يتجلى التفرد المطلق لتحول الظرف البشري - تحول يدعى إليه العرق الزنجي، فحتى

---

(71) Jacques LACAN, «La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?», *Psychanalyse*, nº 4, 1986.

(72) Voir James BALDWIN, *The Cross of Redemption*, Pantheon, New York, 2010.

يكون جديرا بالخلاص ينبغي له أن يتحول إلى مجموعة إيمان ويقين وتبادل[73].

من خلال التصليب، بالنسبة لمارتن لوثر كينج مثلا، يكتسب الرب حقيقته الإنسانية التي تواجه تمزقه المطلق[74]. بالمقابل أصبح بامكان الإنسان والرب تعيين ذواتهما الواحد في والآخر. بتحويل السلبي إلى كائن، يهزم المسيح الموت. من ثم انشغلت المسيحية الأفرو-أمريكية بسؤال معرفة ما اذا كان المسيح يموت حقيقة في مكان الزنجي. وهل يخلصه حقيقة من الموت بتمكينه من تحاشي الامتثال أمامه؟ أو هل حري به أن يعطي لمنيّته دلالة عميقة تتناقض بشكل حاد مع طبيعة مبتذلة لحياة لا اسم لها، معاشة تحت صليب العنصرية؟ هل يكف الموت في المسيح إذن عن أن يكون ذلك الأمر الذي لا يمكن استبداله جذريا؟ ذلك هو في الواقع المعنى الأخير لامتحان الصليب، «الجنون» و«الفضيحة» الذي يتحدث عنه بول Paul مرّة أخرى. يتلخص نداء المسيح في هذه الكلمات القليلة «أستطيع الآن أن أُقتلَع من تجربة وفاتي الملموسة. لم تعد موتاً من أجل الآخر (عطاء شامل) ضربا من الاستحالة. لم يعد الموت غير قابل للتعويض، فكل ما يوجد هو صيرورة حياة لا نهاية لها، مصالحة مطلقة بين الخلاص والمأساوي، في تبادل مطلق وتأليه الروح.» من هذا المنظور، توجد الحقيقة النهائية للموت في البعث، أعني في الإمكانية اللانهائية للحياة. تشكل مسألة بعث الأموات، والعودة، وإعادة الأموات، في إعادة تفجير الحياة حيث محاها الموت، قوة المسيحية، في ما وراء المؤسسة الكنسية بالمعنى الدقيق للكلمة. لذا احتلت صورة المسيح في مشروع العطاء الكامل للآخر مكانة مركزية للغاية في علم اللاهوت السياسي الزنجي. ذلك ما يجعلنا نطرح السؤال التالي: ما عسى أن يكون هذا الحضور من اجل الآخر، وبقرب الآخر، في شهادة على الغير إذن إن لم يكن الاسم الآخر لسياسة العطاء والقربان والمجانية؟

بتعبير آخر نقول: ما هي الحقوق التي ينبغي للزنوج أن يواصلوا النضال لأجلها؟ يتوقف كل ذلك على المكان الذي يتواجدون فيه، والسياق التاريخي

---

(73) Edward W. BLYDEN, *op. cit.*, p. 174-197.

(74) Martin LUTHER KING, *Lettre de la geôle de Birmingham, in je fais un rêve*, Montrouge, 2008.

حيث يعيشون، وكذلك الظروف الموضوعية المهيأة لهم. كما يتوقف كل شيء أيضا على طبيعة التركيبات العرقية التي هم مدعوون للتواجد في حضنها، إما كأقليات تاريخية لا يطعن بتاتا في حضورها، ولكن يبقى الانتماء الكامل للأمة غامضا (كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية)؛ أو كأقليات التي اختير عدم رؤيتها وعدم الاعتراف بها والسماع لها على هذا النحو (حالة فرنسا)؛ أو إذن كأغلبية ديمغرافية تمارس السلطة السياسية ولكنها مجردة نسبيا من السلطة الاقتصادية (حالة أفريقيا الجنوبية). لكن أيًا كانت الأماكن، والفترات، والسياقات يبقى أفق هذه النضالات هو هو: كيف يمكن الانتماء انتماءا كامل الحقوق إلى هذا العالم المشترك بيننا؟ كيف يمكن الانتقال من مكانة أناس «دون-حصص» إلى مكانة أناس «ذوي حقوق»؟ كيف يمكن المشاركة في تأسيس هذا العالم وفي اقتسامه؟ ما دمنا لم نتخلص من الفكرة الضارة القائلة بتفاوت الأعراق، والانتقاء بين مختلف الأجناس البشرية سيبقى نضال الناس من أصول افريقية من اجل ما يمكن تسميته «مساواة في الحصص» - وبالتالي الحقوق والمسؤوليات -نضالا مشروعا. لكن هذا النضال ينبغي أن يقاد، ليس بهدف الانفصال عن البشر الآخرين، ولكن تضامنا مع الإنسانية ذاتها، تلك الإنسانية التي نسعى جاهدين، بفضل النضال، إلى المصالحة بين أوجهها المختلفة.

إنّ بناء عالم مشترك مؤسس على مبدأ «التساوي في الحصص» وعلى مبدأ وحدة النوع البشري الأساسية لا يمكنه إلا أن يكون مشروعا كونيا. في الواقع، يمكننا قراءة، إذا أردنا، علامات (أكيد أنـها هشة) من هذا العالم المستقبلي في الحاضر. فالإقصاء، والتفرقة، والانتقاء باسم العرق، كل ذلك يبقى في جهة أخرى عوامل بنائية -وإن أنكرت في غالب الحال- تؤسس للتفاوت، وغياب الحقوق والهيمنة المعاصرة، حتى في ديمقراطياتنا. كما لا يمكن، فضلا عن ذلك، أن نتصرف وكأن العبودية والاستعمار لم يحدثا، أو كأنهما لم يكونا مواريث من تلك الحقبة الحزينة تم تصفيتها كلية. فتحول أوروبا مثلا إلى «قلعة» والتشريعات المعادية للأجانب التي تسلحت بها القارة العجوز في بداية هذا القرن يضرب جذوره في إيديولوجية انتقاء بين مختلف أجناس البشرية، وتحاول جاهدة، بطريقة أو بأخرى إخفائها.

بالنتيجة، طالما أننا لم نقضي على العنصرية في الحياة وفي مخيلة زمننا، ينبغي لنا مواصلة النضال من اجل إحلال عالم يتعالى على الأعراق، لكن حتى نصل إلى هذا العالم حيث الجميع مدعو للجلوس على طاولته، ينبغي الالتزام بنقد سياسي إيتيقي صارم للعنصرية وأيديولوجيات الاختلاف. لأنّ الاحتفاء بالغيرية ليس له معنى إلا اذا انفتح على سؤال رئيس في زمننا، سؤال القسمة والمشاركة والانفتاح على عرض العالم، إذ ثمة سيكون ثقل التاريخ، الذي ينبغي تعلم حمله وتوزيع حمولته بشكل أحسن. نحن مجبرون على العيش مع ما نكون قد أنتجنا، ليس هذا وحسب بل أيضا مع ما نكون قد ورثنا. وما دمنا لم نخرج بعد تماما من روح عصر لا زالت تهيمن عليه فكرة الانتقاء بين مختلف الأنماط البشرية، سيجب العمل مع وضد الماضي، بطريقة تمكنه من الانفتاح على مستقبل يمكن اقتسامه بكرامة متساوية تماما. إن سؤال الإنتاج هذا انطلاقا من نقد الماضي، ومستقبل لا ينفصل عن فكرة معينة عن العدل والكرامة وفي **الشيوع** *l'en-commun*، ذلك هو السبيل.

على هذا الطريق، «معذبو الأرض الجدد»، هم أولائك الذين أُنكر عليهم الحق في الحقوق، أولائك الذين يجب عليهم، في تقدير البعض، أن لا يتحركوا، الذين حكم عليهم بالعيش في كل أنواع بنيات الإغلاق، الحبس-المحتشدات، مراكز العبور، وآلاف أماكن الاعتقال المنتشرة في مجالاتنا القضائية والبوليسية. إنهم الممنوعون من العبور، والمبعدين، والمطرودين، والسريين، وغيرهم من «لا وثائق لهم» - أولائك الدخلاء، ونفايات إنسانيتنا التي نستعجل التخلص منهم، لأنّنا نعتبر انه لا يوجد بيننا وبينهم شيء جديراً بالإنقاذ، لأنهم يؤثرون جذريا على حياتنا ورفاهيتنا. فـ«معذبو الأرض الجدد» هم نتيجة عمل مراقبة عنيفة وانتقاء أسسه العرقية معروفة جدا.

طالما بقيت الفكرة القائلة بان العدالة لا تجب إلا لذوينا قائمة، ووجود أعراق وشعوب متفاوتة، وطالما نستمر في حمل الناس على الاعتقاد بأنّ العبودية والاستعمار كانتا ظاهرتين «حضاريتين» كبيرتين، ستستمر ضحايا التوسع والوحشية الأوروبية التاريخيين في العالم في تجنيد مبحث التعويض. لذا ينبغي الخروج من كل مكانة ضحية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب إقامة القطيعة

مع «الضمير الحي» وإنكار المسؤولية. بهذا الشرط المزدوج يمكن مفصلة سياسة وإيتيقا جديدتين مؤسستين على متطلب العدل. هذا معناه، أن تكون أفريقي هو قبل كل شيء أن تكون إنسانا حرا، أو كما كان فرانز فانون يقول دائما «إنسان من بين بني آدم آخرين»[75]. إنسان متحرر من كل شيء، وبالتالي قادر على إبداع ذاته. ذلك ما يتطلب انتهاج سياسة هوية حقيقية باستمرار تتمثل في تغذية وتحيين وإعادة تحيين تلك القدرات على إبداع-ذاتي. النزعة المركزية الأفريقية هي وجه مأقنم لرغبة الناس المنحدرين من أصول أفريقية في أن لا يكون عليهم رقيب غير أنفسهم. صحيح أنّ العالم هو قبل كل شيء طريقة علاقة بالذات، لكن لا توجد قط علاقة بالذات لا تمر عبر العلاقة مع الغير، إذ هو في نفس الوقت الاختلاف والشبيه مجتمعين. إنّ ما ينبغي لنا تصوره هو سياسة الإنساني تكون فيها سياسة الشبيه أساسا، ولكن في سياق حيث، صحيح، ما نشترك فيه من الوهلة الأولى هي الاختلافات، فهي التي يجب، بالمفارقة، أن نجعلها مشتركة، وهو ما يكون عبر التعويض، اعني عبر توسيع تصورنا للعدل والمسؤولية.

---

(75) Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 155.

خاتمة

لا يوجد إلا عالم واحد

يرتبط ميلاد الذات العرقية -وبالتالي الزنجي- بتاريخ الرأسمالية

النابض البدائي للرأسمالية هو تلك الغريزة المزدوجة المتمثلة في خرق غير محدود لكل أشكال الممنوع هذا من جهة، ومن جهة أخرى إلغاء كل تمييز بين الغايات والوسائل. في أبهته المظلمة العبد الزنجي -الذات العرقية الأولى- هو نتاج تلك الغريزتين، الوجه الجلي لإمكانية العنف هذه من دون تحفظ ووقتية دون شبكة.

قوة سبي، قوة نفوذ، وقوة استقطاب، لقد كانت الرأسمالية دائما في حاجة إلى **مداركات عرقية** لاستغلال الموارد العالمية. ذلك ما كان عليه الحال بالأمس، وذلك هو الحال اليوم في حين انطلقت في إعادة احتلال مركزها الخاص، وأنّ آمال صيرورة-زنجية للعالم لم تكن أوضح مما هي عليه اليوم.

لم تسلم على الصعيد العالمي أي منطقة من العالم من منطقيات توزيع العنف، ولا من تلك العملية الواسعة الجارية المتمثلة في إنقاص القوى المنتجة.

بقدر ما يغيب الانفصال بالنسبة للإنسانية، بقدر ما سنمتنع عن انتهاج لاقتصاد الإرجاع، ولا التعويض، ولا العدل. فالإرجاع، والتعويض، والعدل هي شروط الصعود في الإنسانية. إن التفكير حول ما سيأتي سيكون بالضرورة فكر الحياة، احتياط الحياة، وما ينبغي أن يفلت للتضحية. بالضرورة سيكون أيضا **فكرا متداولا، فكر العبور، فكر-عالم.**

سؤال العالم -ما هو عليه، والعلاقات بين أجزائه المختلفة، امتداد موارده ولمن تعود، كيف يأهل، ما الذي يحركه أو يهدده، ما هي وجهته، حدوده وتخومه، نهايته الممكنة - كان معنا منذ اللحظة التي ظهر فيها الكائن البشري من عظم ولحم، وفكر تحت إشارة الزنجي اعني **الإنسان-سلعة، الإنسان-فلز والإنسان-عملة**. ذلك كان سؤالنا في الواقع، وسيبقى كذلك، على الأقل ما دام القول بأنّ العالم سيكون هو هو يشبه قول الإنسانية، والعكس بالعكس.

لأنه بالفعل لا يوجد إلا عالم واحد، يمثل هذا العالم كلا مكونا من ألف حصة. من العالم برمته، من كل العوالم.

هذا الكيان الحي ذو الأوجه المتعددة سماه إدوارد غليسان Edouard Glissant : عموم-العالم Le *Tout-Monde*، كأنما يريد أن يؤكد على البعد ألتبددي والمسكوني، على حد سواء، لمصطلح الإنسانية في حد ذاته -مصطلح من دونه لا يعني العالم في حد ذاته، وفي شيئيته، شيئا.

إذن هي الإنسانية جمعاء من يعطي للعالم اسمه. بتسمية العالم باسمها، تفوض نفسها فيه، وتتلقى منه تأكيدا على وضعيته الخاصة، المتفردة ولكنها هشة، مستهدفة وجزئية على الأقل بالنظر إلى القوى الكونية الأخرى - الحيوانات، والنبتات، والأشياء، والجزيئات، والآلهة، والتقنيات، والمواد، والأرض التي تهتز، والبراكين التي تتقد، والرياح والأعاصير والمياه المتصاعدة، والشمس المتفجرة والحارقة، وما إلى ذلك. لا يوجد إذن عالم إلا بتسمية، وتوكيل، وتبادلية.

لكن اذا كانت الإنسانية جمعاء تنتدب نفسها في العالم وتتلقى منه تأكيدا على كينونتها الخاصة وهشاشتها على حد سواء، حينئذ لن يكون الفرق بين عالم البشر وعالم غير البشر فرقا من نظام داخلي؛ إذ باعتراضها على عالم غير البشر تعارض البشرية ذاتها، لأنّ في آخر الأمر، تتجلى في المقام الأخير حقيقة ما نحن عليه في العلاقة التي نقيمها مع مجموعة الحي.

كانت العلامة الجلية لعيد الغطاس المتمثلة في الإنسانية في أفريقيا العصر القديم تلك الحبة التي تدك في الأرض فتموت ثم تنبعث من جديد وتنتج

الشجرة والثمرة والحياة معا. لذا، إلى حد كبير، اخترع الأفارقة القدماء كلاما ولغة، أشياء وتقنيات، مراسيم وطقوسيات، أعمالاً فنية، أو حتى المؤسسات الاجتماعية والسياسية احتفاء بعرس الحبة والحياة. كان من واجب الحبة أن تنتج الحياة في محيط هش وعدائي حيث كان يجب على الإنسانية أن تجد عملا وراحة ولكن كان ينبغي لها أيضا حمايته. كان هذا المحيط في كل مرة بحاجة إلى إصلاح. لم تكن اغلب المعارف المحلية مفيدة إلا بالنظر إلى هذا العمل المضني، ولا نهاية له، عمل الإصلاح، إذ كانت الطبيعة تعتبر قوة في حد ذاتها، وبالتالي لا يمكن تشكيلها وتحويلها ومراقبتها إلا بالاتفاق معها، وحاصل الأمر أنّ هذه المهمة المزدوجة المتمثلة في التحويل والإحياء كانت تدخل في إطار تجميع كوسمولوجي وظيفته تقوية، في كل مرة، حقل العلاقات بين البشر والأحياء الآخرين الذين كانوا يتقاسمون معهم العالم.

كان اقتسام العالم مع أحياء آخرين الدّين بامتياز، فكان بوجه خاص مفتاح ديمومة البشر وغير البشر على حد سواء. في منظومة المبادلة هذه والتبادلية كان البشر وغيرهم طميا لبعضهم بعضا.

عن الطمي، لم يكن ادوارد غليسان يتحدث ببساطة كأنما يتحدث عن حثالة المادة - مادة أو عناصر ميتة ظاهريا، جزء ضائع ظاهريا، حطام مقتلع من مصادره تجرفه المياه في جريانها. كان يتصور الطمي أيضا كأنما راسب وضع على ضفاف الأنهار، في وسط الأرخبيلات، في أعماق المحيطات على طول الأودية، أو عند أقدام الجبال الصخرية -في كل مكان، وخاصة في هذه الأماكن الجافة والصحاري من حيث، بانقلاب غير منتظر، تبرز من روث أشكال حياة، وعمل، وكلام غير مألوفة.

كان من الواجب كما بيّن، النظر في ديمومة عالمنا انطلاقا من قفا التاريخ، من عبد وبنية حداثتنا آكلة الآدمي، تلك الحداثة التي تم إعدادها في زمن تجارة الرق، والتي تغذت منها طيلة قرون عديدة. صُنع العالم الذي انبثق من هذه البنية الوحشية من عظام أموات بشر لا تعد ولا تحصى، دفينة المحيط، والتي شكلت شيئا فشيئا هيكلا عظميا واكتست لحما. صنع هذا العالم بأطنان من الحطام والجدع، وقطع كلمات متناثرة، لكنها ستوصل عن قريب، والتي

انطلاقا منها، كأنما الأمر كان معجزة، تأسست اللغة من جديد في مكان لقاء بين الكائن البشري وحيوانه. تتوقف ديمومة العالم إذن على قدرتنا على إعادة إنعاش الكائنات والأشياء الميتة ظاهريا - الإنسان الميت الذي أعاده الاقتصاد الجاف إلى الغبار، ذلك الاقتصاد الفقير إلى العالم الذي يتاجر بالأجساد والحياة.

لن يدوم العالم إذن اللهم إذا عكفت الإنسانية على تأسيس ما ينبغي تسميته **احتياطات الحياة**. اذا كان رفض الهلاك يجعل منا كائنات تاريخ ويتيح أن يكون العالم عالما، عندئذ لا يمكن أن تتحقق قدوتنا على الديمومة، إلا اذا أصبحت الرغبة في الحياة تشكل حجر الزاوية لنظرة جديدة حول السياسة والثقافة.

عند قبائل الدوغون Dogons القدماء كان عمل الإصلاح المضني الذي لا ينتهي يحمل اسما -جدلية اللحم والحبة. كان عمل المؤسسات الاجتماعية صراعا ضد موت الكائن البشري وحصر فساده، اعني انحطاطه في العفونة. كان القناع رمزا بامتياز لهذا العزم لدى الأحياء في دفاعهم عن أنفسهم ضد الموت. لم تكن وظيفته شبح الجثة وبديل الجسد البائد تحتفي بذكرى الأموات وحسب، بل كانت أيضا شهادة على تغيير وجه الجسد (غلاف بائد) وتأليه العالم وعدم قابليته للتعفن. انه إذن رجوع إلى فكرة الحياة كشكل لا يفنى، غير قابل للتعفن، وذلك ما يدعونا إليه عمل الإصلاح.

في هذه الظروف، مهما بني من الحدود والحيطان، وزرائب التفريق والتصنيف، والترتيب، والسعي لتجريد من الإنسانية أولائك الذين نكون قد قللنا من شانهم، واحتقرناهم، أو فضلا عن ذلك، الذين لا يشبهوننا أو الذين نعتقد أننا لن نتفاهم معهم أبدا، لا يوجد إلا عالم واحد ونحن فيه جميعا ذوي حقوق. هذا العالم ملك للجميع، ونحن جميعا من وارثيه حتى وان كانت طرق احتلاله تختلف - من هنا تنبع التعددية الحقيقية للثقافات وطرق العيش. لا يعني هذا القول في أي شيء حجب الوحشية والكلبية اللتان لازالتا تميزان العلاقات بين الشعوب والأمم، إنما يعني ببساطة تذكير بمعطى لا مناص منه يتأصل بلا شك في بداية الأزمنة الحديثة -ألا وهو عدم انعكاس مسار تداخل الخيوط والتشابكات بين الثقافات، والشعوب، والأمم.

لا يوجد إذن إلا عالم واحد، في الوقت الراهن على الأقل، هذا كل ما في الأمر، فما هو بالنتيجة مشترك بيننا هو ذلك الشعور، أو فضلا عن ذلك، تلك الرغبة في أن نكون، كل واحد في حد ذاته، كائنات بشرية كاملة الحقوق. هذه الرغبة في تمام الإنسانية هو شيء نشترك فيه جميعا، شيء أصبح في جهة أخرى مشتركا أكثر فأكثر: إنها جيرة العبيد. إننا نتقاسم في الواقع، سواء أبينا أو قبلنا، هذا العالم الذي هو كل ما في الأمر، وكل ما لدينا.

لبناء هذا العالم الذي نشترك فيه يجب إرجاع أولائك واللائي، تحملوا عناء مسار تجريد وتشييئ في التاريخ من حصة الإنسانية التي سرقت منهم. من هذا المنظور يحيل مفهوم الإصلاح، زيادة على كونه مقولة اقتصادية، إلى مسار إعادة تجميع الحصص التي بترت، وإصلاح الروابط التي كسرت، وبعث رهان لعبة التبادلية التي بدونها لا سبيل للصعود في الإنسانية.

يوجد الإرجاع والإصلاح إذن في قلب إمكانية بناء وعي مشترك بالعالم، اعني إمكانية تحقيق عدل كوني. يقوم هذان المصطلحان، الإرجاع والإصلاح، على فكرة مفادها انه يوجد جزء إنساني، جزء جوهري مستودع في كل شخص بشري. هذا الجزء الذي لا يقبل الاختزال هو ملك لكل واحد منا، هو ما يجعلنا متميزين عن بعضنا البعض ومتشابهين في آن واحد. بالنتيجة تستلزم إيتيقا الإعادة والإصلاح الاعتراف بما يمكن تسميته حصة الغير التي ليست لي والتي مع ذلك أنا ضامن لها، سواء أبيت أو أحببت. حصة الغير تلك، لا يمكنني أن أستحوذ عليها من دون أن تحدث أثرا نتيجة على فكرة الذات، والعدل، والحق، أو حتى الإنسانية وحدها، أو فضلا عن ذلك لمشروع الكوني اذا كان ذلك هو المقصد النهائي.

والإصلاح من جهة أخرى، ضروري لأنّ التاريخ ترك أضرارا وشِجاج، إذ كان المسار التاريخي إلى حد كبير من إنسانيتنا مسار اعتياد على موت الغير - موت بطيء، موت باختناق، موت فجائي، وموت موكل. ذلك الاعتياد على موت الغير، موت هذا أو تلك الذي نضن أننا لا نقتسم أي شيء معهما، تلك الأشكال المتعددة من نضوب المنابع الحية للحياة باسم العرق أو الاختلاف، كل ذلك ترك علامات عميقة في المخيال، والثقافة، والعلاقات الاجتماعية

والاقتصادية على حد سواء، فحالت تلك الأضرار والشِجاج دون صنع مجموعة، في حين، لا ينفصل بناء المشترك عن إعادة خلق المجموعة.

تطرح مسالة المجموعة الكونية إذن تحديدا بمفاهيم سكن المفتوح l'Ouvert، الرعاية المقدمة للمفتوح - وهو ما يختلف تماما عن طريقة ربما تهدف قبل كل شيء إلى تسييج، البقاء في حظيرة ما، لنقل، هو قريبنا. هذا الشكل من **فك آصرة القرابة** *desapparentement* هو عكس الاختلاف تماما، إذ الاختلاف غالب ما يكون نتيجة بناء رغبة، وهو أيضا نتيجة عمل تجريد، وتصنيف، وتقسيم، وإقصاء - عمل السلطان الذي يستبطن في ما بعد ويعاد إنتاجه في إيماءات الحياة اليومية، حتى من طرف المقصيين أنفسهم. تبرز رغبة الاختلاف غالبا في المكان حيث نعيش بالضبط تجربة إقصاء بحدة أكبر. في هذه الظروف يكون إشهار الاختلاف بمثابة كلام مقلوب للرغبة في الاعتراف والتضمين.

لكن اذا كان الاختلاف في الواقع يتأسس في الرغبة (أو حتى الحسد)، فهذه الرغبة ليست بالضرورة رغبة قوة. قد تكون رغبة في أن تحمى، أو تعفى، أو تجنب الخطر. من جهة أخرى، ليست رغبة الاختلاف أيضا بالضرورة نقيض مشروع **بناء الشيوع** *l'en commun*. في الواقع بالنسبة لولائك الذين تجشموا الهيمنة الاستعمارية أو الذين سرق نصيبهم من الإنسانية في لحظة معينة من التاريخ، يكون استرجاع تلك الحصة من الإنسانية غالبا بإشهار الاختلاف، لكن كما يظهر في جزء من النقد الزنجي الحديث، لا يمثل إشهار الاختلاف أكثر من لحظة من مشروع أوسع -مشروع عالم هو آت، عالم قدامنا يكون مصيره كوني، عالم مخلص من عبء العرق والغيظ، والرغبة في الثأر التي تستدعيها كل وضعية عنصرية.



نقد العقل الزنجي

لقد كان الزنجي الوحيد، من بين كافة البشر، الذي صيّر لحمه سلعة. زد إلى ذلك أن الزنجي والعرق لم يكنا إلا شيئا واحدا في مخيال المجتمعات الأوروبية، حيث شكلا معا منذ القرن الثامن عشر قبوا غير معترف به وغالبا منكرا انتشر انطلاقا منه المشروع المعرفي الحديث –لكن أيضا مشروع الحكم- ذلك ما يجعلنا نتساءل عم إذا كان تراجع أوروبا إلى مصاف مقاطعة بسيطة من هذا العالم وزوال العنصرية سيؤشر على تحلل احد دولها الكبرى، ألا وهو الزنجي؟ أو بالعكس، بعد ذوبان هذه الصورة التاريخية، ألن يتحول جميعنا إلى زنوج العنصرية الجديدة التي تصنعها على المستوى الكوكبي السياسات الليبرالية الجديدة والأمنية، وحروب الاحتلال الجديدة، والسلب، وممارسات خلق المناطق؟

في هذه الباكورة التاليفية، العليمة والمعادية للأيقونات، يبدأ أشيل مبيمبي تفكيرا نقديا لا مناص منه للإجابة على السؤال الرئيس حول عالمنا الحاضر: كيف يمكن النظر إلى الاختلاف والحياة، إلى الشبيه وغير المتشابه.

أشيل مبيمبي أستاذ التاريخ والعلوم السياسية وفيلسوف بجامعة فيفاترسراند في جوهانسبرج (أفريقيا الجنوبية). ومنظر للفكر ما بعد الكولونيالي. وإجمالا نقول أن اهتماماته الرئيسية تمثل في تاريخ أفريقيا، والسياسة الإفريقية والعلوم الاجتماعية.

نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية طواهري ميلود أستاذ علم الاجتماع، بجامعة تلمسان، الجزائر.

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء – شارع ليون – برج ليون، ط6
بيروت–لبنان – ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-614-466-005-8

